中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 Number 5, December 2015

5

中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2015 年 第 5 期

Number 5, 2015

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 出版

Published by Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2015 年 12 月 || December 2015

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://JRCC.ChineseCS.cn**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li
Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

肖清和 博士
地址：上海大学历史系 200444
电邮：qinghexiao@gmail.com

俞强 博士
地址：浙江省社会科学院文化研究所 310009
电邮：Thomas.q.yu@gmail.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

网址: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目　录　Contents



前 言

From The Editors

试论基督教在中国当代道德重建中的意义[1]

李　　灵[2]

序言：多元文化背景下的道德重建

2015 年 11 月 7-9 日，中国人民大学明德楼举办了一场题为 “基督教与中国当代道德建构” 的国际学术会议。这次会议的征稿启事的第一句话 “作为中国文化的重要组成部分，基督教对现代中国道德建构发挥了巨大的历史性作用。” 这就开宗明义宣告了 “基督教作为中国文化的重要组成部分” ，这个宣告是中国经历了三十五年的改革开放后才有的文化气度，当然这种气度反应了一个事实，那就是社会发生巨大的变化所呈现出文化多元化不可逆转的趋势。我们今天在这样一种多元文化背景下讨论基督教在中国当代道德建构中的作用也赋予了基督教在当代中国道德建构中应有的责任和使命。我们很荣幸有机会参与人民大学主办的这次研讨会。我就以下几个问题谈谈我对基督教如何在今天中国道德重建方面应该起到应有的作用。既然谈到当代道德的建构，也就不能忽略当代中国道德现状。

我在此借助国内学术界最近几年对从上世纪八十年代初国家实现改革开放以来的道德状况所作的田野调查的成果以及理论分析的结论来对国内的道德现状作一番简单的描述。

随着从上世纪八十年代开始实行改革开放的发展经济政策，时至九十年代，社会道德问题就引起来学术界的关注。首先是关于青年一代的道德品行的变化，1999 年浙江大学政治学系王东莉副教授以“社会变迁对青年道德状况的影响”为题将青年的道德状况置于社会发展变化的大环境中进行观察研究。“认为当代中国青年的道德素质的状况表现为：道德主体意识不断增强；道德功利性日趋明显；道德价值观呈多元化；道德冲突与困惑加剧；道德评价更具宽容性。”已经看到了道德呈现出“多元化”的现象和新旧道德观念之间的冲突日趋严重的趋势。而且认为：“这种状况的出现并不是偶然的，它时当代中国青年面对传统与现代的交锋，中西文化、道德观念的冲突，以及市场经济体制影响的结果。旧的传统受到了冲击，新的有效的道德规则尚在建设之中，因此社会和道德在一定程度上处于一种无序的状态。”[3]

国内学术界对社会道德关注、讨论、研究的高潮出现在 2012 年。这一年内全国各报刊杂志连续出版了相当多的调查报告、研究论文和专著，其中特别令

[1] 本文根据作者在“基督教与中国当代伦理建构”国际学术研讨会（中国人民大学，2015 年 11 月）上所作主题报告整理而成。
[2] 李灵，美国洛杉矶基督教与中国研究中心总干事。
[3] 王东莉：“社会变迁对青年道德状况的影响”，载《人的素质（1999）论文集》，第 135-144 页，1999 年 12 月。

人瞩目的是在《求是》杂志上以秋石署名连续发表了三篇文章，三论“正确认识我国社会现阶段道德状况”。所谓“正确认识”就是“要从肯定社会道德主流的前提下看待一些不好的案例、要从历史发展的眼光来看待暂时出现的负面现象、要从总体上取得进步的角度看待个别倒退现象，总之，看到问题不能否定成绩。”[1] 这从另一个角度看，也恰恰说明“道德问题”确实已经非常严重了，否则不用担心人们会因此而否定取得的成绩、看不到好的主流。现在是个开放的信息时代，“态度问题、立场问题、感情问题”已经不可能、也不应该左右学术的客观性，更不能掩饰甚至否定客观事实。

2012 年 1 月出版的《中国伦理道德报告》给了我一个观察和认识中国当前道德问题的全新的视野。这份报告是东南大学人文学院长樊浩教授领衔的科研项目的研究成果。这份报告的可贵之处在于运用社会学方法进行田野调查的基础上形成关于当前我国诸社会群体伦理关系、道德生活、伦理道德素质一个客观的报告。因为有详细的调查数据，所以对当前社会道德存在的问题、及其导致这些问题的各种原因、所受到的各种影响的分析也极有说服力。

2012 年 1 月同时出版的《中国大众意识形态报告》也是一个由樊浩教授领衔的科研项目。这份报告则是从 “意识形态” 这一更深的层面全面解析中国当代社会道德状况的深层原因。诚如作者在该书的前言所说：本书是以 “当前我国思想、道德、文化多元、多样、多变的特点和规律的调查研究” 为基础，对思想、道德、文化三大领域中的 “多” 与 “一” 、 “变” 与 “不变” 进行调查研究，形成我国大众当代意识形态状况的研究报告和数据库，是非常难得的系统全面地了解当今我国诸社会群体大众意识形态状况及其发展规律的调查研究成果。

作者对他所领衔的课题研究成果的基本结论是： “多元” 却有点混乱、 “发展” 却没有方向、 “评价” 又缺乏依据、 “原因” 很难深究。 “冰冻三尺非一日之寒” ，中国道德状况到了今天这种状况确实也不是三言两语说得清楚，我们也尽可能地将原因往上推个一百年、两百年，我们也完全可以在文化基因上找到一些 “先天” 的缺陷。但是，不可否认最近六十年所强制推行的意识形态有意无意底将我们传统中所具有的 “道德政治化” 和 “政治道德化” 倾向被大大强化了，以至于失去了 “道德” 所具有的恒久稳定的至上性特点，正是这个特点才使得道德具有一定的 “权威” ，而这个 “权威” 完全被政治权威所替代。所以，每一次政治上的巨大变化实际上也是道德权威的一次重大流失。当今流行在我们社会的一句话：没有最坏、只有更坏。人们的道德已经失去了 “底线” ，就是一次又一次的政治运动所造成的直接后果。

当然，无论是樊浩教授，还是任何其他在关注、研究、调查中国当代道德状况的学者都不会将当前道德恶化的原因归咎于最近六十年的中国政治和政府。可是，为了真正能拨乱反正、重建中国社会道德只有将政治于道德剥离。唯有这样，才有可能真正以文化多元并存的心态来面对道德的重建，才有可能以客

[1] 参阅秋 石：“正确认识我国社会现阶段道德状况”载《求是》2012 年第 1 期，“认清道德主流 坚定道德信心——再论正确认识我国社会现阶段道德状况”载《求是》2012 年第 4 期，“正视道德问题 加强道德建设——三论正确认识我国社会现阶段道德状况”载《求是》2012 年第 7 期。

观和开放的心态看待宗教，包括基督教在内所有宗教对道德影响及作用。

信仰贵在自由、道德贵在自觉，没有信仰的自由，就不会有道德的自觉，两者密不可分。这个信仰可以是流传的民间宗教、或者更加制度化和系统化的宗教、也可以是政治意识形态、某种思想理念、甚至对自然现象和存在的敬畏之心，因为所有这些都可能激起隐含于人类本性中的“宗教情怀”。诚如保罗在《罗马书》中曾经所说：“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。”[1]这种宗教情怀也极可能被人利用将人“神化”。中国历史上先是“圣而神”，逐渐再“权而神”，甚至“恶而神”——即将某些恶势力也神化。上世纪“文化大革命”的造神运动是有极为深刻的文化原因的，那就是我们在漫长的历史中所形成的文化缺乏“宗教”作为核心和基础。

时至近代，我们的许多先贤们也正是从以基督教为核心的西方文化的比照中意识到我们也应该有一个宗教来作为我们道德，乃至整个文化的核心和基础。于是乎就有了康有为将儒学变 “儒教” 的运动、1906 年王国维首创的 “以美育代宗教” 、1917 年陈独秀又提出 “以科学代宗教” 、等等。无法证明这些先贤们意识到了人类与生俱来的 “宗教情怀” ，但是 “三尺头上有神明” 的古训我想也是人尽皆知。今天我们似乎退回到了百年前再来思考道德与宗教的话题，但是确实一个前进中的轮回，四十年的开放政策得益的不仅仅是经济，它终于打开我们的胸怀，放眼世界，看到世界的绚丽多姿。我们在不同文明之间的相互碰撞中不再仅仅是相互排斥，更多是相互借鉴，其结果就是互利共存、多元共荣。

“基督教于中国当代道德建构” 的学术会议就是在这样一个大背景下举办的。***作为一个已经为数千万同胞所接受的信仰、作为已经在神州大地存在数百年的宗教、作为日益影响我们日常生活的价值观念，基督教不可能，也不应该缺席当代中国道德的建构。***

（一）当代中国社会对道德重建的基本要求

1）首先就是“传统性”。提到基督教，知识分子最为担忧的就是“传统”。延绵数千年的“夷夏之辩”的思维导向在基督教入华后就开始着力于“身份认同”，即“中国人”和“基督徒”之间的对立和选择。曾几何时，就出现过“多了一个基督徒，就少了一个中国人”的说法。民族的认同主要赖以两大因素：血缘和文化。汉民族在与北方各民族漫长的交往中，特别是历经蒙元和满清两个非汉族政权几百年的统治之后，汉人的血缘逐渐混杂，因此文化认同就显得更加重要了。人们也只有在相同的文化环境中才能维持既有的生活方式、才能在相同的伦理规范和道德价值基础上进行交往，总而言之，人才能因此获得生存的安全感。基督教入华冲击了传承数千年的文化价值观，这引起文人学士们的敏感也是情理之中。可是“传统”文化是建立在人们的生活方式之上的。当时至近代，农耕经济遭受到商业经济的极大冲击，大量的闲散劳动力离开了

[1] 《圣经－罗马书》第一章第 19 节

相对稳定的村落生活而进入到劳动力市场。作为传统文化核心的价值观念和道德行为失去了生活方式的支撑和制约。传统文化的核心价值理当与时俱进，否则就会因循守旧，反过来就会影响社会的发展与进步；另一方面，就语言、审美、习俗风俗、道德概念等等却不太容易变化，即便核心价值观念变了，这些也不容易变。同样是基督教国家，英国、法国、德国、等欧洲国家也都继续保持着自己的民族文化传统，有些族群即便使用同样的语言，但是在文化的其他方面依然保持着自己原有的传统。所以，当我们提到传统时还必须明确“传统”的内涵。就道德来讲，其传统性主要体现在道德的概念的稳定上。因为“信仰”的缘故，文化的核心价值也许会发生变化，因而也会引起道德价值——即道德内涵的变化，但是原有的道德概念却不太容易变化。中国大陆曾经向全国人民强制推行共产主义道德教育，为此建立起一套与传统道德完全不同的道德概念。同时将传统的道德概念都当作封建主义的道德进行批判、否定。当“改革开放”完全否定“文化大革命”后，曾经强制推行的道德观念（概念）几乎一夜之间便销声匿迹了，而曾经遭受批判的“传统”道德又回到了人们的生活中。历史的教训值得汲取：我们不应该轻易地否定，也不可能轻易地否定传统。记得当年利玛窦来中国传教，在华近三十年的时间里传教成果颇丰。可是他依然清除地意识到不可轻易地否定中国自己的传统文化，认为：“在一个民族还没有形成新的信仰之前而动摇其社会制度和社会意识，会遇到重大危险。因为维系社会生存和推动社会前进的力量深深地根植于人们的心中。而中国的家庭士中国社会的关键和基础，葬礼和祭祀士维系家庭的工具而非宗教礼仪。如果撤掉支援家庭制度的原则，又不用其他东西替代它，将威胁到中国人家庭生活的稳定。”[1]我们曾经在“不破不立，破字当头，立在其中”的口号下轻易扫除了一切“传统”，可是到头来什么也没有被“立”起来。利玛窦这段话似乎要比那“伟大领袖”对我们的传统更加负责任。假如六十五年前，“革命”不是那么轻易地否定传统，而是对传统中一些观念、道德、等不合时宜的内容逐渐改造，我们今天也许就不会变的“无所适从”和“无所顾忌”，道德也不会就这么失去了底线。

遭批判被否定的道德观念（概念）又重新回到“社会”， 遗憾的是得不到“社会”力量的强化。这些道德观念（概念）的内涵却已经变的十分苍白，因而也起不到应有的作用。我们曾经相信“不破不立”的承诺，实际上我们在承受“旧的悉数破坏，新的毫无建树”。今天社会上普遍哀叹的“道德没有了底线”，造成这种状况的最主要的原因不是今天的中国人变坏了，而是今天的中国人无所适从。道德需要信仰的支撑，中国传统的道德是建立在对“周礼”逐渐演变而成的“伦理”信仰之上。这个基础先是在近代受到新文化的不断挑战，但是最终被宗教化的“马列主义意识形态”所彻底摧毁。没有信仰的支撑，道德也就失去了底线。

2）“现代性”。历史已经迈进二十一世纪，两百年来中国数代人就是期望通过“现代化”方法努力时使自己的国家成为世界强国。经过多年的努力，无论是在台湾还是在大陆，我们在科学技术、工业制造、社会基础设施、以及医疗卫生、教育，军事上都赶上甚至超过了世界先进水平，达到了相当高的现代化程度，相比之下，在伦理道德方面的发展变化就要滞后很多，出现了人们的

[1] 顾卫民：《基督教与近代中国》，上海：上海人民出版社，1996 年版，第 45 页

操行和观念与已经变化了的社会很不适应的现象。就中国大陆而言，特别是商业的普遍迅速发展后出现的人们商业交往中的“诚信”问题、劳动力的需求而出现的大量的人口流动使得相当多的人离开本乡本土生活在陌生人中间而产生的“道德自律”的问题，以及相应的家庭伦理。我们传统的道德教育主要着力在使人“知耻”上面， 如《论语・为政》：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

何晏集解： “格，正也。” 邢昺疏： “使民知有礼则安，失礼则耻，如此，则民有愧耻而不犯礼，且能自脩而归正也。” 也就是说，人有知耻之心，则能自我检点而归于正道。就连太平天国洪仁玕写《资政新篇》，试图用基督教的理念来治理 “太平天国” ，可是谈到如何致力管教国民时竟然依然忘不了 “有耻且格” 之古训，他说： “诸凡国法，治人身恶之既形者，制其滋蔓之多，必先教以天条，而后齐以国法，固非不教而杀矣，亦必有耻且格尔。” 道德教育就是要使百姓 “知耻” 在以农耕为主的社会经济活动加之以人们居住在相对稳定不变的生活环境中，每天见到的都是 “熟人” ，甚至不是带有血亲，就是带有姻亲的人群中，外在的环境已经形成了对个人的道德环境。在这样的环境中，你可以不 “认罪” ，但是你不能不 “知耻” 。一个人一旦被自己生活在其中的群体公认为 “无耻” ，那就等于遭到这个群体的弃绝了。所以，教育就是要人 “知耻” ，这样就会产生 “且格” 的自律。这样，“环境压力” 加上 “内在自律” 就形成了道德。

可是现在，从每年的 “春运” 中就可以看到，中国有好几亿人生活在异国他乡，几乎一般的人生活在陌生人群中，先是 “无所适从” ，然后就可能“仵作非为” ；便从 “知耻” 变的越来越 “无耻” 。传统中有哪些道德资源可以帮助我们面对全新的生活环境？再譬如，我们传统的 “孝道” 那一定包含着儿女对老人的赡养在内责任。可是，现在随着社会保障制度的逐渐完善，“老有所养” 的责任在国家和社会而不在个人。 “家庭” 事务社会化是 “现代社会” 所表征的现代文明特征之一。同时，父母对儿女也不再具有绝对的权威，而应该人格上平等。这些都是对传统的 “孝道” 提出了现代性的要求。诸如此类，不胜枚举。总而言之，重建新的道德绝对不可忽略 “现代性” 的要求。

3）国际性。国际性就是全球性，就是普世性，讨论的就是普世价值。最近几年，“普世价值”被政治意识形态化了，好像是代表西方敌对势力而向中国进行思想渗透的工具。其实，“普世价值”并不是那么可怕。伟大领袖曾经把马列主义当普世价值，他说“马列主义是放之四海而皆准的真理”。每个宗教的信徒、政治意识形态信奉者，等都会将自己所信奉、所主张所持有的政见看作是世界上最好的、最正确的，而且希望世界上所有人都应该信他/她所信的宗教，实现她/他所力图实现的政治理想。于是就有宣教、就有“革命”等等。我记得2007年11月在西安的回民街就看到过一个横街而过的大幅标语，赫然写着“让十三亿中国都成为穆斯林”。我先是吓了一跳，但回神一想没有什么值得大惊小怪的，作为一个穆斯林当然会认为世界上唯有伊斯兰教是最好的，所以全世界的人都应该成为穆斯林。问题是，当这些穆斯林看到诸如“让十三亿中国人成为基督徒”、“让十三亿中国人成为道教徒”等这样的宣传标语时作何反应。世界已经进入网络时代，别说在一个国家内、一个城市内住着不同族群、

有着不同信仰和文化传统的人们，就是全球范围内的信息交流如同我们以前的邻里串门一样，甚至更方便。现代文明的另一个标志就是“多元共存、彼此尊重”。现代国家的法律制度不再特别保护某一个族群、或某一个特殊的宗教、政治团体。法律不再具有意识形态和宗教、种族的特殊意义，法律只是维护公民的合法权益和国家的最高利益。所以，我们完全没有必要为“普世价值”所忌所恨。

现在的中国人全世界到处跑，有人说 “凡是太阳能找到的地方就有中国人” ，其实说的一点也不过分。我们要关注的是，中国出现在文化、习俗、价值观念等完全不同的族群当中是如何适应的问题。媒体上报道的有关国人在海外的种种表现案例我就不在此复述了，可是我从种种现象中总结出来结论，还是重复上面已经提到过的 “无所适从” 和 “仵作非为” 。再往深处探究，发现我们的文化缺乏对普遍人性的研究和思考，甚至我们缺乏 “人类” 的观念。人在我们文化中甚至是不同类的。虽然没有从生物学意义上划分，但是从文明 “开化” 程度将人分为人和非人（鬼子），再细分：东夷、北狄、南蛮、西戎，等等。如此，在我们传统的教育中也较多的强调 “中国人” ，而对不同族裔之间的共同性缺乏一定的意识。甚至到了十七世纪，西方人来华不愿意向皇帝下跪，被认为是西方没有膝盖，是无君无父的蛮夷，等等充斥羞辱鄙视之语词。从这个意义上来讲，我们还正需要将自己的思想意识、甚至道德情怀 “普世” 一下。至少可以帮助我们在 “共同的人性” 基础上认识到人类的共同特性和共同需要，以便我们在面对不同的文化、价值关和习俗的族群时至少还可以懂得如何去尊重别人。

（二）基督教对当代中国道德重建的作用

1）基督教信仰强调个人与上帝的关系，宗教戒律被内化为自己的道德约束，如此，信仰和道德不仅一致，而且还成了个人的道德自觉的基础。所以，基督徒就其信仰的要求来讲，他/她无论身在何处、是只身一人还是身处群体之中，都不应该影响她/他的道德。《圣经》教导每一个基督徒都必须为上帝作见证，用保罗的话说，这是“为主而活”。从这意义上讲，基督徒的“知耻”是因为感觉到“亏欠了上帝的荣耀”。

“道德” 贵在 “自觉”，而“自觉”则赖于到的主题内心的宗教情怀，这种“宗教情怀”可能是对出自于对“道德价值”崇敬、也可以是出自于对某种“政治理想”的痴迷。中国在漫长的历史中形成的道德价值虽然不是建立在某种“整治理想”之上，但是却被“政治化”——成为维系政治统治的精神工具，通常称之为“道德政治化”。两千多年的封建统治历史，虽然历经多次朝代更替，但是封建统治制度并没有实质性变化，所以与政治统治彼此依附的“道德”价值也没有发生人和实质性的变化，真可谓“天不变道亦不变”。加上小农生产方式和稳定不变的居住环境，道德更多的是通过习俗而内化的，因此每当生活的环境变化就会直接影响个人的到的信念。纵观中国近代西方列强入侵中国后，一次一次冲击中国的社会结构，同时也一次又一次冲击着个人的道德信念。冲击最厉害的、最彻底的一次就是“文化大革命”。

所以，基督教的信仰如何使个人的信仰内化为道德的自觉对于我们当代道德重建具有极为重要的意义和作用。

2）普遍戒律和个人自由。如同所有宗教一样，基督教也有普遍戒律约束所有的信徒，但是作为个体的信徒却并不因此失去自由。因为基督徒重生得救后他/她的身上实际上同时存在两个不同的“人”了：一个是内在的属灵的人，一个是外在的属血气的人。诚如保罗在“我虽是自由的，无人管辖；然而我甘心作了众人的仆人”[1]马丁路德因此提出了两个看似完全矛盾的命题：基督徒是全然自由的众人之主，不受任何人管辖；基督徒是全然顺服的众人之仆，受任何人管辖。

马丁路德认为重要的是：“我们先揣摩这一个里面的人，看一个义的，自由的，真正是基督徒的人，那就是说，一个新的，属灵的，里面的人是如何来的。”[2]

当然，那是重生得救的结果。他说：“一件事，只有一件，是基督徒的生活，基督徒的义与自由所不可少的。這一件事就是神的圣道，基督的福音”，根据是《约翰福音》第 11 章第 25 节经文：“复活在我，生命也在我，信我的人，必永远不死”，以及第 8 章 26 節：“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了”。再加上《马太福音》第 4 章第 4 节：“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。”马丁路德认为，“灵魂缺少别的都不要紧，但少不了神的道；沒有神的道，灵魂就无处求助。但灵魂若有了道，生命就是富足的，不缺少什么，因为这道就是生命的道，就是真理，光明，平安，公义，拯救，喜乐，自由，智慧，能力，恩典，荣耀，以及我们所想象不到的诸般好处的道。”[3] 这是基督徒个人属灵生命因着“道”的缘故而富足并自由，其外在的表现就是道德的自觉，就是保罗所说的“甘心做了众人的仆人”。

基督徒因着信仰而产生的，即在普遍戒律中被动的一面，又有生命个体所获得的“自由”的一面，为中国当代道德重建中如何帮助道德个体树立道德自觉能够起到非常重要的作用。

3）基督教的超然性和现实性。耶稣基督通过祷告非常明确地告诉他的门徒：“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。他们不属于世界，正如我不属世界一样。”[4]简言之，基督徒就是一群活在世上又不属于世界的人们。如此就奠定了基督徒对世界的态度既现实，又超然。活在世界上的人都必须面对现实，但是因为不属于世界，每个基督徒都有永生的盼望。为了能够将来经得起末日审判、能够被身在天上接纳，所以在世界上的每一天还必须有美好的生活见证。这就决定了基督徒对现实世界就保持了一定的距离，在生活中也就相对超然了些。这些真是中国文化价值中的软肋——中国人太注重现实世界的一切了。特别是经历了漫长贫困和严重的物质匮乏，再加上经过多年“唯物主义”的宣传教育，物质至上的观念已经深入到每个人的心中。“改革开放”开始，为了尽快使人们摆脱“文化大革命”残留的“政治挂帅”恐惧心理，邓

1 《圣经－哥林多前书》第九章第 19 节
2 引自马丁路德：《基督徒的自由》
3 同上。
4 《约翰福音》第 17 章 15-16 节

小平公然提倡“谁受穷谁狗熊，谁发财谁英雄”。一霎时，全国上下顿时物欲横流。“为了物质利益可以不顾一切”被认为是天经地义。几千年建立起来的道德堤坝早已破损不已，到了此时便即刻如决堤一般没了底线。道德重建面临的最重要的难点之一就是如何重新树立人们精神世界的向往何追求、如何建立自己对世界名利的超然意识。基督徒“活在世上却不属于世界”的人生价值观无疑对那些深陷物质利益不能自拔的人们提供了一个美好的榜样——我们的生存不能脱离现实，但是我们又不能受限于现实；我们的生活不能没有物质的支撑，但是我们决不能成为物质的奴仆。基督徒对永生的盼望是他们能够不为现实世界和物质利益所奴役的根本原因所在。

（三）基督教信仰在重建当代中国道德的可能性

基督教信仰在重建当代中国道德的可能性有以下几点：

1）千千万万生活在神州大地的基督徒几十年来的生命见证已经影响了当代中国社会。现在社会上公开的许许多多的慈善事业都有大量的基督徒的参与，有些慈善事业甚至就是基督徒发起的。在社会生活的各个不同的领域都活跃着许许多多的基督徒，过去基督徒主要在农村，现在几乎所有领域和地方都有基督徒。越来越多的人们已经从这些基督徒的生命见证中看到了社会道德重建的希望。

2）随着社会的开放，整个社会对基督教也越来越了解了。不仅摆脱了“帝国主义文化侵略”的阴影，而且也不再将宗教与迷信划等号了。整个社会也越来越认同基督教对中国社会现代化发展的积极作用。即便政府也直接活间接地认同了基督教信仰的对社会的积极的、正面的作用。他们否认的往往不是基督教的信仰，而是一部分基督徒组织聚会不受政府的管辖或者是违反了政府的宗教管理条例。

总而言之，基督教在当今中国道德建构中不仅不能缺席，而且还应该发挥积极作用。因为，基督教已经成为中国文化的一部分，重建当代中国的道德也是每一个基督徒义不容辞的职责。



文化对话与伦理建构

Cultural dialogue and Ethics construction

道德建设与宗教学视野下的自由主义之本质

黄保罗[1]

摘要：本文的目标是从道德建设特别是基督教研究的视角，根据对“自由”这个概念的神学反思来重新探索自由主义这匹野马的本质。这个任务是通过三个描述当代中国语境的比喻而完成的。我称国家政权为利维坦，它拥有保护人民的积极功能，但也有压制他们的消极影响。当代中国的新左派宣称为弱势群体、公正与平等而战，但非常容易变成利维坦的盲目驭手来摧毁所有表面上威胁而实际上有益于政权的力量。当代中国的自由主义者们则像一匹野马，能给国家与人民带来许多的利益，因为它充满活力而渴望自由，但是，它也很容易陷入无序和混乱之中，因为它要冲突一切的束缚和限制。因此，参考基督教的超越性观点以避免绝对主义和偶像崇拜就非常重要。对于新左派与自由主义围绕利维坦所进行的论战来说，基督教的主要贡献是，可以提供一个全新的价值体现和知识结构作为参考。

关键词：自由；极权利维坦；新左派；自由主义野马；基督教

过去二十年来，自由主义与新左派之间发生了激烈的论战，其中双方都绕不开国家政权这个核心。对这场论战的本身的研究已有很多，本文将根据论战中提出的问题为基础，从宗教学特别是基督教研究的立场，通过利维坦、野马和驭手这三个比喻，来理解和反思论战中的自由主义之本质。

这里需要特别指出的是，本文所谓的“自由主义”主要是以对“自由”这个概念的神学分析为基础的，与一般的政治哲学特别是中国语境的里的“自由主义”并不完全等同。目前中国语境中的特别现象是，所谓的“自由主义”往往与左派有密切的关系，而所谓的左派则可能与右派又紧密相连。[2]

---

[1] 黄保罗，北京师范大学哲学学院外籍专家；赫尔辛基大学兼职教授、芬兰赫尔辛基大学《国学与西学国际学刊》；荷兰《博睿中国神学年鉴》主编。

[2] 2015 年初在中国人民大学的学术会议中，数位学者对此有所点评，特此致谢。

一、在与利维坦的驭手新左派进行论战的自由主义野马

中国的"新左派"称谓最早出现在 1994 年 7 月 21 日，在这一天的《北京青年报》上，青年学者杨平在评价崔之元的文章《新进化论·分析的马克思主义·批判法学·中国现实》时称中国出现了"新左翼"。他们与自由主义之间的争论，在中国的学界、思想界、社会界甚至政界都产生了一定的影响，可算作重要事件之一。本文[1]以笔者多年来对此的关注为基础，根据所收集整理的近百篇争论文章和访谈，[2] 发现双方争论及其所受到的评论，基本上全面而详细地介绍了这一争论的整个过程与方方面面；[3]但是，从基督教的视角对这一争论的研究似乎是空白的。笔者在 2013 年牛津研讨会上曾就此发表演讲，现撰成此文。

纵观这场论战及其各种评论，在笔者看来，最重要的并不仅是论战本身，而且是论战中提出的问题。因为这场论战并非纯粹的学理之争，更非形而上的哲学辩论，而是带有强烈问题意识并积极提出解决方案以经世致用为目的的实用主义之争。它涉及的核心有三个：一是对中国目前国情的诊断（国内问题与国际问题），二是对中国相关历史（特别是五四运动以来）的评论，三是为中国未来发展所开出的药方。而隐藏在这三者背后的是双方所使用的理性主义和实用主义理论工具。这场论战已经过去，但问题并没有解决，因为这些问题得以产生的社会历史条件没有根本改变，所以，我们现在，甚至未来，都不得不每天面对它们而被迫去思考和回应它们。

托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）于 1651 年出版了以怪兽 Leviathan 命名的著作——《利维坦》，认为作为国家政权的利维坦在防止人对人的攻击以及保持国家的统合方面是有无限权威的。[4] 关于利维坦之王的消极性，

---

[1] 本文的部分内容综合了笔者的两篇文章之内容：黄保罗："从传统与自由的关系来看基督教对当代中国的意义", 载 *International Journal of Sino-Western Studies* (国学与西学：国际学刊, No. 4, 2013), 第 1-4 页；黄保罗："宗教信仰对于社会秩序的意义", 载《西北民族大学学报》(哲学社会科学版)， 2012 年第 5 期，第 18-25 页；特此说明。

[2] 见爱思想网站（http://www.aisixiang.com/zhuanti/weekly/ziyou-xinzuo.php）。

[3] 徐友渔等将此论争的要点总结为：社会不公正、贪污腐化严重的原因，是以更加自由的市场经济还是以更加强硬的国家干预来补救；如何看待全球化、如何看待中国申请加入世贸组织的努力；如何看待一九五、六十年代的极左路线支配下的一系列产物如大跃进、人民公社、文化大革命等；如何看待 1980 年代的思想启蒙；如何诊断中国的国情，是太资本主义化了还是太专制性的列宁市场经济化；如何看待自由与民主、公正与平等之争等。徐友渔："新左派与自由主义的分与合"；"当代中国社会思想——对转型社会的两种解读"； "为什么是自由主义，什么样的自由主义？"；"自由主义还是社会民主主义？—浅议未来中国宪政原理"；"评中国九十年代的新左派——说崔之元 甘阳 汪晖"；"新世纪对自由主义的重新阐释"；"自由主义与当代中国"。汪晖："一九八九年和"新自由主义"的历史根源"；"当代中国的思想状况与现代性问题"；"'新自由主义'的历史根源及其批判——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题"；"改制与中国工人阶级的历史命运"；"关于现代性问题答问——答柯凯军先生问"；"承认的政治、万民法与自由主义的困境"； 汪晖；"'科学主义'与社会理论的几个问题"。以上诸文见爱思想网站（http://www.aisixiang.com/zhuanti/weekly/ziyou-xinzuo.php）。

[4] 《利维坦》（*Leviathan*）是托马斯·霍布斯于 1651 年出版的一本著作，全名为《利维坦，或教会国家和市民国家的实质、形式和权力》（*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*；又译《巨灵论》）。该书系统阐述了国家学说，探讨了社会的结构，其中的人性论、社会契约论，以及国家的本质和作用等思想在西方产生了深远影响，是西方最著名和有影响力的政哲学著作之一。"Leviathan"的字意为裂缝，在《圣经》中是象征邪恶的一种海怪，通常被描述为鲸鱼、海豚或鳄鱼的形状。在新教圣经和合本修订版译为"力威亚探"，天主教圣经思高译本译为"里外雅堂"。利维坦在《旧约圣经》中是一条混沌之龙，是耶和华所创造出来的生物中号称最大的。这个时候它还不是恶魔，只是神所创造的怪物罢了。但是到了《新约圣经》的<启示录>或后来的基督教文学时，它就摇身一变，被视为反抗神、要让世界毁灭的恶魔了。《以赛亚书》描述利维坦为"曲行的蛇"，乌加里特史诗则记载利维坦为利坦（Litan)，并形容其为"缠绕之蛇"。后世每提到这个词语，都指来自海中的巨大怪兽，而且大多呈大海蛇形态。希伯

《圣经》曾借先知撒母耳之口告诫人们它在保护的同时会伤害人民。[1]

根据自由主义的突破束缚的特性笔者将之比喻成一匹野马，而新左派将平等公正的理想诉求随时有陷入新权威主义的可能，而且成为利维坦的驭手。

假如中国是一架需要驶向现代的马车，那么用中国目前官方的语言来说，就是这架马车既不能走老路，也不能走邪路，而是要走中国特色色会主义的正路。换句话说就是，经济上走自由主义的市场化道路而象一匹野马一样快速飞驰，政治上走的是不同于西式民主和自由主义的一党专政之路，强调保持社会稳定。在物质发展领域，极左的计划经济在很大程度上让位于自由市场经济；而在政治领域，则反对自由主义的而却强调中国特色的自由、平等、民主、法制。对于今天中国出现的贫富分化与社会不公正与腐败，自由主义认为是自由主义程度不够和利维坦的专制所导致，而新左派则认为是自由主义之过。新左派与自由主义的论争，名义上都从乘车之人可能获得的益处与灾难出发，新左派强调利维坦的积极性和野马的消极性，自由主义者则强调野马的积极性和利维坦的消极性，关于马车的行驶大方向除去指出向前/现代之外，二者对马车行使的具体目标则都没有论述很多，而且如何通过法制来约束自由主义野马、以及如何通过民主来约束利维坦，也是双方争论中应该加深的话题。

笔者认为，在中国的这架马车中，国家政权是带领全体国人向着它所宣称的美好目标前进的利维坦，新左派是这架马车唯利维坦是从的驭手，自由主义是在物质发展上拉车前进的野马，民主则在政治上努力限制束缚和纠正利维坦，而法制则试图对利维坦和野马都进行控制。在全球化的地球村中所行驶的中国马车，需要与许多其他国家的马车一起前进，有时合作、有时竞争。就这个比喻本身而言，其中涉及的主要问题有：利维坦的积极性和消极性、野马的积极性和消极性、马车行驶的目标与乘车之人可能获得益处与灾难、约束利维坦的规则、约束野马的规则。

可否将自由主义比喻成一匹野马？这需要从"自由"这个概念谈起。该词的英语为 liberty，拉丁语词为 *liber*。[2] "自由主义"（Liberalism）是以自由为核心价值的思想流派之集合的意识形态和哲学，[3] 其定义可以多种多样，表现更是千

来《圣经》里的利维坦，是一头强到足以与撒旦相提并论的强大怪兽，其形象亦与《以赛亚书》中的海怪"拉哈比"（Rahab）十分相似，类似形象的生物在圣经中尚有许多，相信都是利维坦的形象来源。《约伯记》（第 41 章）中提到，利维坦是一头巨大的生物。关于它的原型，有人说是例如鱼龙类、蛇颈龙类、沧龙类等巨大海生爬行动物。次经《以诺书》中对它有如下描述："在那天，两个兽将要被分开，女的兽叫利维坦，她住在海的深处，水的里面；男的名叫贝西貘斯，他住在伊甸园东面的一个旷野里，旷野的名字叫登达烟，是人不能看见的。" 在《旧约圣经》的外典《以色列书》第六章中曾记载，上帝在创造天地的第五天创造了山和海，第六天用粘土创造了利维坦和贝西貘斯，当世界末日降临的时候，利维坦、贝西貘斯和栖枝（Ziz）将一起成为圣洁者的食物。伊诺克的预言书上说："两个怪物将在那一天被分开，雌的被称为利维坦，它居住在喷泉的深渊之中；雄的被称为贝西貘斯，它占据了整个丹代恩沙漠。"在迦南文化中也有利维坦的原型--一条名叫洛唐"Lotan"的七头蛇，最后被巴力（Baal）所杀，这位巴力就是《暗黑破坏神 2》里的那个魔头，他在闪族人的传说中是伟大的丰饶之神和自然之神，在希伯来人眼里则是邪神。

[1] 《撒母耳记上》8：11-18。

[2] Gross, Jonathan. *Byron: The erotic liberal*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001，p.5。

[3] Coady, C. A. J. Distributive Justice*,* A Companion to Contemporary Political Philosophy, editors Goodin, Robert E. and Pettit, Philip. (Blackwell Publishing, 1995), p.440. "一般而言，'自由主义'被定义为一种拥护自由的社会伦理。" Lord Acton 说: "自由并不是一种为了达成最终政治目标的手段，它本身就是政治的最终目标。" 蒂托·李维 (Titus Livius) 在其《罗马史中、奥列利乌斯（Marcus Aurelius）在其《沉思录》对庶民相贵族取自由的政治都有所提及。但直到中世纪为止，这种对自由的追求都没有取得非常明显的成就与影响。直到文艺复兴人文主义时期，这种争取自由的政治斗争才又重新开

姿百态，如政治自由、思想自由、言论自由、经济自由、财产自由等等。[1] 但笔者将自由主义比喻成一匹野马，因为其本质是努力突破一切的束缚而获得解放，永不停息地奔驰向前方却又并不清楚其终极目标。我们下面从自由、民主和法制三个方面来分析自由主义的野马本性。

（二）自由市场经济野马

从社会的器物层面而言，自由市场经济象一匹渴望随私意到处奔驰的野马，既促进了欧美社会的经济发展和物质繁荣，又为社会带来了贪婪自私和冷酷无情的痛苦。经济秩序的获得和维持，需要私利与道德的平衡；由此可见，这匹野马需要刚性的法律束缚和弹性的信仰约束（后者就体现出宗教信仰的意义）。

一方面，由于人的自私性能够产生生产和发展的动力，资本主义自由市场经济就变成了一只"看不见的手"（the invisible hand）来维持着经济秩序。18 世纪大多数受过教育的人都相信，只有统治者的精心筹划才能使一个社会免于混乱与贫困，但亚当斯密斯（Adam Smith，1723-1790）不同意当时的这种流行观点。他虽没有发明"经济学的思维方式"，但他比前人更广泛地发展这一思想，且首次将之运用于对社会变革和社会协作的综合分析。他的观点似乎可以总结为：人类享用的各种服务和产品，都需经过复杂而互相关联的生产活动才能产生，这种自由市场表面看似混乱而毫无拘束，实际上却是由一只被称为"看不见的手"所指引，将会引导市场生产出正确的产品数量和种类。通过这只手，社会协作过程将不仅在政府（统治者）关注缺席时能起作用，甚至当政府的政策错误时，这个过程也能消除错误政策的后果。[2] 他关于自由市场的资本主义经济的论述，至今仍然有极大的说服力，欧美的经济发展和繁荣，主要得益于这匹追

始，而且是以自由城市国家对罗马天主教极权的反对为特征的，马基亚维利（Niccolò Machiavelli）在《论李维中论述了共和制政府的原则，而英国的洛克（John Locke，1632－1704）与法国的启蒙思想家卢梭等人的论述，才促进了自由主义的本质性发展；特别是 1776-1788 年间在吉本（Edward Gibbon，1737 — 1794）等人的使用下，"自由"一词才逐渐脱离贬义的内涵而转变为"容忍、免于歧视的自由"。自由主义开始产生明确的定义，是在提出了"自由的个人能够组成稳定社会的根基"的概念以后。这又得益于洛克 （John Lock 1632-1704）首先在《政府契约论》中提出了两个基本的自由概念：经济自由（任拥有和运用财产的权利）以及知识上的自由（包括道德观的自由）。使得这些概念成了影响英国辉哥党人追求选择君王之权、美国独立战争、法国大革命的理论根基。

[1] 英国的霍布豪斯（Leonard Trelawny Hobhouse）在其著作《自由主义》中专门论述了洛克 (John Lock)、卢梭 (Jean-Jacques Rousseau、) 与潘恩（Thomas Paine、）的天赋自由，边沁（Jeremy Bentham,、）的最大快乐原则的自由，以及科布登的放任主义的自由概念，并且详细介绍了自由主义的诸要素，如公民自由、财政自由、人身自由、社会自由、经济自由、家庭自由地方自由、种族自由和民族自由、国际自由、政治自由和人民主权，分别参见霍布豪斯著，朱曾文译：《自由主义》，北京：商务印书馆，2009 年版，第 24-37，38-49 和 8-23 页。

[2] 亚当 • 斯密斯（Adam Smith）《国民财富的性质和原因的研究》（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations），简称《国富论》，1776。Smith, A., 1976a, *The Wealth of Nations* edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner, (The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. 2a), p. 456. Smith, A., 1980, *The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, (vol. 3, edited by W.P.D. Wightman and J.C. Bryce, Oxford: Claredon Press), p. 49,. Smith, A., 1976b, *The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, (vol. 1, edited by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford: Claredon Press), p. 184-5. Smith, A., 1976b, ibid， (vol. 2a, edited by R.H. Cambell and A.S. Skinner, Oxford: Claredon Press), p. 456.

逐利益的野马；它的疯狂奔驰变成了人民追求发展的动力，从十八世纪至今的二百多年，人类社会的发展速度和变化幅度之空前巨大就充分说明了这匹野马的力量，而中国过去三十年的经济发展更是这匹野马的生动说明。国内所谓的右派思想和自由主义者们在经济问题上所提倡的主要就是要发挥这匹野马的力量。

但另一方面，自由市场经济这匹资本主义野马，在为人类社会带来祝福的同时，也带来了空前的灾难与危机。生态环境的破坏、资源的枯竭、核武器的威胁、婚姻的危机、家庭的破碎、大量单亲儿童的出现，特别是道德沦丧和人心贪婪等等，使得市场经济这匹资本主义野马所到之处，传统的文明和世外桃源的朴实都几乎消失殆尽；它不仅引起文化冲突，更使人类面临着意义缺乏和对未来的担忧而陷入亘古未有的空前疑惑和恐惧之中。其实，写作了《富国论》强调"看不见的手"对经济秩序发挥积极影响的斯密斯，在 1759 年又发表《道德情操论》强调对他人同情的道德情操之重要性，特别是在自由市场那只"看不见的手"无法运作的领域，[1] 如伦理道德、思想精神等弹性社会秩序中。

那么，以平等的社会秩序为特征的欧美社会是如何利用和约束这匹资本主义野马的呢？

（三）自由主义民主野马

面对极权利维坦，民主自由主义能起到许多积极的限制作用，但笔者认为在本质上，这种民主仍然是一匹桀骜不驯而试图挣断任何束缚缰绳的野马。

政治与社会领域的新左派驭手与自由主义野马之争，主要体现在，自由主义主张由民主这个笼子来限制利维利坦、由法律这条套缰绳来套住自由主义这匹野马。在制度层面，来约束自由主义市场经济这匹野马与政治与社会领域的极权利维坦，从而对社会秩序产生积极影响。但中国新左派则主张通过加强极权利维坦的权利和杀死自由主主义市场经济这匹野马来为中国的未来开药方。虽然他们宣扬平等与公正的主观愿望，但实际上却变成了利维坦的辩护者和驭手。

比起其他制度来，专制的等级制社会秩序之合法性的理论制高点是什么呢？这与君主制有许多相似之处，但其本质是靠强权手段或精英统治获得和维持的。首先，君主制主要是靠宗教或伦理性的政治理念作为支撑其体系的理论基础，即为什么某个统治者有理由获得统治权？如中国古代社会的主要理论根据是"天命"说（即某人/家族的品德和爱民行为符合上天的旨意，因此，其德配道，被苍天赋予统治万民的使命），与古代欧洲的"君权神授"几乎一致，强调被上帝、苍天等超自然力量的拣选和委任，带有强烈的宗教信仰色彩为极权者利维坦提供统治的合法性。而所有的专制是没有上述的理论根基的，因此，它主要通过"枪杆子"，即统治者利维坦需要暴力强权和严酷惩戒的手段来夺取、获得和维持统治权，但这样获得的利维坦地位也同样面临着被暴力剥夺统治权的危险。

---

[1] Smith, Adam (2002) [1759]. Knud Haakonssen. ed. *The Theory of Moral Sentiments*. (Cambridge University Press. P. XV. Buchan, James (2006). *The Authentic Adam Smith: His Life and Ideas*. W. W. Norton & Company). p.12

一党专政还通过“笔杆子”来构建、教导、灌输和宣传一种“代表民众和为民众服务的理念”来说服自己和他人，从而使自己获得自信、使同情者变成支持者、使反对者变成理屈词穷的“反对真理”的恶人。如此以来，这套理念就成了不容任何人怀疑、挑战与反对的绝对真理，确保了利维坦的的极权地位。

平等的社会政治秩序现在已经逐渐在全世界代替了不平等的等级秩序，最起码在观念上，这已经成为价值观的主流。自从辛亥革命以来，中国的政治理念就由封建王朝时代的“真龙天子降世”变成了“以民为本”的代表人民利益的“共和国”（Republic of China 中华民国 1911-1949，People’s Republic of China 中华人民共和国 1949-），其基本含义就是，国家和政府是公共的，而不是私人的，国家和政府应当为公共利益而努力，而不应当为私人利益。另外，国家各级政权机关的领导人不是继承的，不是世袭的，也不是命定的，而是由自由公正的选举产生的。因而，公正而自由的选举，是判断一个国家是否真正实行共和政治的又一基本准则。欧洲自近代以来，中国自现当代以来，传统的等级制的社会秩序观念逐渐被平等制的社会秩序观所代替，而且这种共和的秩序观已几乎成为全球化的普世性信念，广为众人接受，有的地区虽然没有如此的制度，但人们却心向往之。

欧洲统治者获得统治权的理论根基不再是上帝的“君权神授”，中国统治者获得统治权的理论根基不再是“真龙天子的天命”，二者统治权得以获得和建立的理论根基都是为了人民的利益和大众的平等。但是，怎样才能维持这种平等的秩序呢？就经济秩序而言，如前所述，自由市场经济的资本主义不仅是欧美的轴心，而且正在向包括中国在内的全世界推延，虽然其局限性为人类带来的灾难被新左派严厉批判。在政治和法律的制度领域，欧美流行的代表议会制的民主则几乎成为全世界追求的获得和维持政治秩序的保证。新左派和中国官方虽不接受如此的观点，但也面临着如何面对和迎战的问题，因为将利维坦关进“笼子”与将自由主义市场经济这匹野马用缰绳套住，已经成为普遍的期待和要求，这从而为民主制度的政治和法律秩序的确立指出了协作和契约精神的重要性。

经过英国经验主义者洛克（John Locke）[1] 的发展，现代民主制度的基石在法国思想家让-雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）那里得到奠定；后者于 1762 年写成强调主权在民之思想的《社会契约论》（法语：*Du Contrat Social*，又译为《民约论》，或称《政治权利原理》）。他强调，在参与政治的过程中，只有每个人同等地放弃全部天然自由，转让给整个集体，人类才能得到平等的契约自由。人民根据个人意志投票产生公共意志。如果主权者走向公共意志的反面，那么社会契约就遭到破坏；人民有权决定和变更政府形式和执政者的权力，包括用起义的手段推翻违反契约的统治者。它深刻地影响了欧洲君主绝对权力的被废以及 18 世纪末北美殖民地摆脱英帝国统治而建立民主制度，其思想在美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》及两国的宪法均得到体现。[2]

[1] 洛克不同意霍布斯要求人们转让生命权之外的一切权利，认为除财产权的判决权和执行权之外，一切自然的权利都不可转让。另外，洛克把统治者定为契约的另一方，人民有推翻不履行契约的暴君的权利。因此，他主张三权分立与宗教宽容。洛克著，叶启芳等译：《政府论》，下篇，北京：商务印书馆，1963 年版，第 57-58 页。赵敦华：《西方哲学简史》，北京：北京大学出版社，2001 年版，第 252-253 页。
[2] 卢梭著、何兆武译：《社会契约论》（第三卷），北京：商务印书馆，2004 年版。

这种以民为本的思想，在欧洲首先以反基督教的姿态出现，后来经过法国大百科全书学派、启蒙运动、法国大革命、美国独立运动等，最终在欧美奠定了决定性的地位，并且作为西方文化和西方价值观的一个部分向全世界推广，获得了普世性的影响。民主议会制在社会秩序的管理上，是主要通过法律秩序的制定和实行来维持社会秩序的，这就需要公义性作为其根基。但是，欧美现在流行的民主制度来源于卢梭的社会契约论。这既不是霍布斯所说的有绝对权力的"利维坦"，也不是洛克所说的只有有限权力的政府，而是集强制力和自由的权利于一身的"公共意志"。通过民主政治及法律途径，公共意志成为了努力套住自由市场经济这匹野马的缰绳，成了试图将"利维坦"关起来的笼子。但与非西方文化圈及后殖民主义等思想意识之间却持续不断地发生冲突与矛盾。比如目前的中国官方就不认可如此的政治理念与模式。人们自然会问：这条绳索和这个笼子在西方是否已经有效？被引进到中国之后还能有效？

就目前的实然状况而言，西式民主存在程序效率不高的问题以及陷入民粹式少数服从多数的危险。

就其程序民主的效率低下而言，比起极权利维坦的“集中力量办大事”来，的确效率要低许多；但它在错失良机的危险之外，它的好处是能避免巨大的错误、能限制利维坦的吃人性，而一旦决定作出之后，相对而言其正确性和可行性都比较可靠。

为了束缚自由主义市场经济的消极性以至于社会秩序不会混乱，以公共意志为核心追求的民主政治，主要努力通过法律的手段来维持确保社会秩序和经济秩序等的有条不紊。[1] 通过选举追求公共意志的民主制度，现在则是欧美世界的主要体制，它一般被看成是人类社会令人不满意的制度中最令人满意的制度。其优点是考虑了如何克服人的自私性之消极影响，体现了共和、平等与多数人利益等因素。而且民主制度与基督教信仰中的天赋人权、平等自由、博爱和法律等思想密切相关。

但人的自私性和局限性与公共意志之间的张力迫使人们询问：公共意志是否可能和可靠？卢梭声称，一个完美社会是为人民的"公共意志"（公意）所控制的；公意是指全体定约人的公共人格，是他们的人身和意志的"道义共同体"，是"每一个成员作为整体的不可分的一部分。"[2] 虽然他未定义如何达成这个目标，但他建议由公民团体组成的代议机构作为立法者，通过讨论来产生公

[1]世上主要存在着三种政府形式：民主制，即由全体或大部分人民治理；贵族制，由少数人所治理；国君制，由一人治理。严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有。贵族制：可以是自然的、选举的与世袭的。第一种只适于纯朴的民族；第三种是一切政府之中最坏的一种。第二种则是最好的；它才是严格说来的贵族制。国君制：没有比国君制更有活力的政府；但这种政府也具有很大的危险；如果其前进的方向不是公共福祉，就转化为对国家的损害。君主们倾向于追逐绝对的权力，大臣们只是阴谋家。结构单一的政府是最好的；实际上，政府都是混合形式的，都或多或少地借鉴了其他形式。参考卢梭著，何兆武译：《社会契约论》（第三卷），北京：商务印书馆，2004 年版。

[2] 北京大学西方哲学教研室编 ：《西方哲学原著选读》，下卷，北京：商务印书馆，1982 年版，第 72 页。

共意志。[1] 公意是不可摧毁的，通过投票来表达。[2]

这里需要指出的是，公意是一个抽象的概念而非集合概念，也就是说，公意不等于众意，不等于所有的个别意志的综合。虽可通过投票的方式来获得，但每个投票人不但代表自己及其团体的利益，而且代表和反映"公义"，相信公共意志不仅代表特定社团或国家甚至全人类的共同利益，而且能够帮助实现上述的共同利益。因此，"公意是没有相互矛盾的个人利益，它是在扣除众意中相异部分之后所剩下的相同部分。公意永远以公共利益为出发点和归宿，因此永远是公正的，不会犯错误。"[3]

但如今欧美民主政治的总体现实，则是以摆脱上帝的"少数服从多数"的投票决定的。这使得"众意"中的最强大者变成了"公意"，使得"民粹"变成"民主"，因为其理论根基是排斥或脱离上帝信仰的理性乐观主义，相信人类自己知道而且能够为人类本身谋求最好最大的利益。这种依靠人本身以民主投票寻求公意的体制，没有充分考虑整个社团、社会、国家或人类都有陷入自私、盲目、错误或无奈的可能性，过分盲目乐观地推崇理性主义和科学主义，造成了很多弊端。虽然美国等国家的议会仍然以手按圣经的方式发誓，但监督的方式还是主要依靠"少数服从多数"的民主投票，上帝信仰的约束力仅限于个人内心世界，其在公共领域的表现受到了越来越多的被排斥。这种欧美启蒙运动以来的主要思维方式被历史证明：（民主制以政治和法律体现出来的）公共意志，在束缚资本主义脱缰野马和限制利维坦的消极性上有一定的成效，对于腐败、不公平等的治理也有一定的优势；但在人的精神、道德等弹性秩序领域却没有多少效用，因为它在人神关系等宗教领域会打破权威观念，会加深人的精神危机和心理恐惧以至于产生绝望。但是，在没有上帝信仰的国家与地区，投票式的民主制度则有危险变成完全不顾公平正义的"少数服从多数"为核心的民粹主义。所以，汉语学界探讨政治和法律秩序如何得以维持时，我们若能从上帝信仰对民主制度的影响进行分析，当能获得一定的洞见。探讨如何获得以"公义"为基础的"公意"，并分析少数服从多数的民主投票方式、宗教信仰与乐观理性主义的角色，将会有重大启发意义。如果不做如此的区分，国内的自由主义与新左派、西化与本土化之争，就会失去许多核心关注点。

中国大陆的自由主义有时也被称为新自由主义，本借鉴自西方但与西方的自由主义也并非完全等同。[4] 中国大陆的自由主义所强调的内容，主要追溯到

---

[1]参考卢梭著，何兆武译：《社会契约论》（第三卷），北京：商务印书馆，2004 年版。"主权者除了立法权力之外便没有任何别的力量，所以只能依靠法律而行动；而法律又只不过是公意的正式表示，所以唯有当人民集合起来的时候，主权者才能行动。"（第三卷第十二章）。立法权力是属于人民的，而且只能是属于人民的。"（第三卷第一章）。

[2]不同组织有不同的选举模式，例如：人民大会、保民官、独裁、监察官等，历史上的希腊、斯巴达、共和国罗马、近现代欧美社会等。参考卢梭著，何兆武译：《社会契约论》（第四卷），北京：商务印书馆，2004 年版。

[3] 赵敦华：《西方哲学简史》，（北京：北京大学出版社），2001 年，第 282 页。

[4] 秦晖，'由主义、社会民主主义与当代中国"问题" 'http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=9791："在欧陆叫自由主义，在美国叫保守主义。美国主流学术话语中的保守主义是和欧洲话语中的保守主义不同的，美国的保守主义就是欧洲的自由主义。它要'保'要'守'的是个人自由，而欧陆的'保守主义'在美国被称为'托利主义'，它要'保'要'守'的正是美国革命革掉的那些东西如贵族传统等。目前这几年在欧美话语中流行的'新左派'也就是 1990 年代社会党国际中流行的'社会自由主义' (布莱尔提出'新工党'理念，就是自由主义化的工党理念)。"

贡斯当（Benyamin Gonstant）和柏林（Isaian Berlin）的"消极与积极两种自由"的划分。消极自由主要是指在私人领域中，人们可以在不妨碍别人自由的前提下，不受任何强制地行动；从不受外来强制的消极意义上来界定自由，而积极自由因为有可能导致"文革"式的大众暴力被赋予否定性的含义。"以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由"，成为自由主义者在自由问题上的现实立场。这种对"消极自由"的情有独钟，引起了新左派的不满而被批评为阉割了政治参与，是"反民主的自由主义"，而且缺乏"积极自由"的政治要求。消极自由的追溯从法治开始，又回到了"元法律原则"，回到了自由本身。因此，消极自由的论证必须诉诸人的自然权利，必须首先假设每个人都有天赋的、自明的、不可剥夺的自然权利。然后，通过这些拥有自然权利的全体成员的共同参与，一起来制定合乎自由原则的根本大法，建立保障个人自由权利的法治。在这里，合乎法治的法律，所依据的是每一个人的同意。同意这样一种意志的表达，就不是私人领域的保护性自由，而是公共政治领域的积极自由了。消极自由与积极自由，这两种分别存在于私人领域和公共领域的自由，到了现代社会有彼此呼应、相互依存之妙：消极自由要靠积极自由去争取，积极自由又以消极自由为界限。[1] 这表明，如果仅有私人领域的个人自由，可能完全与政治民主无涉，相反，倒是可以与威权主义统治和谐地结合在一起。哈耶克也特别说明过：民主制度的对立面是威权主义，自由主义的对立面是极权主义。[2] 一个尊重私人自由的威权主义政府，也可以按照法治的原则治理国家，却与真正的民主毫无关系。由此可见，仅仅获得私人领域的消极自由，是无法抵御威权主义的统治而迈向民主化进程的。一种被掏空了积极自由的自由主义，将不再是民主化的自由主义，而只是威权主义保护下的、仅仅在乎个人私利的自由主义。在当代中国，没有直接加入论战的"经济自由主义"者，正是这样的只要经济自由，不要政治权利的"消极自由主义"者。[3]

在西方一直被全社会所看重的"民主"所强调的，不仅是私人领域的消极自由，而且包括公共领域的积极自由。但是，匪夷所思的是，平等、民主等自由主义的核心概念，特别是通过"间接民主"和"直接民主"的区分[4]，在中国几乎被新左派占有而成了反对中国自由主义的工具，出现了所谓中国的自由主义更强调自由和间接民主而新左派更强调平等和直接民主的怪现象。中国目前的部分自由主义者，也许是害怕挑战利维坦的权威，只提倡消极自由而不敢鼓吹积极自由，从而给人以强调自由过于强调民主的感觉，并因这种主张的不完全性而丧失拉动和拉好马车的能力，面对新左派的挑战时，不但失去了对"民主"的话语权而且成了瘸腿的自由主义鼓吹者。在中国若直接提倡实现"积极自由"的西方式民主，首先，它很容易受到利维坦的打击，因为这将会挑战利维坦的权威，而且民族主义者、老左派、极左派以及激进的新左派随时都可能为利维坦

[1]格雷著，傅铿译：《自由主义》，台北：桂冠图书公司，1991 年版，第 33 页。

[2]哈耶克著，冯克利译：《经济、科学、与政治：哈耶克思想精粹》，南京：江苏人民出版社，2000 年版，第 350 页。

[3]许纪霖："两种自由和民主"， http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=12664："自由，是人们不可被剥夺的自然权利。这样的自然权利，包含两个方面，一个是消极自由，即所谓私人领域中不被侵犯的个人权利，这一权利的建制化，与市民社会的发展有关；另一个是积极自由，即在公共领域参与和影响公共事务的政治权利。当一个人不仅在私人领域享受不受强制的个人行动的自律，而且在公共领域也拥有自律，成为法律的创制者的时候，他才是一个完全自由的人。在一个威权主义时代，如果只讲消极自由，避讳积极自由，其结果有可能是：我们得到了私人领域的个人权利，却放弃了公民的责任和民主的希望。假设真的有这样的'自由主义'，正是威权主义所暗中欢迎的"。

[4]许纪霖："两种自由和民主"， http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=12664。

所用来群起而攻之。其次，西方式民主本身在欧美随对利维坦能产生一定的积极性约束作用，但它很容易从主张真理的“公意”（General Will）而堕落成民粹主义的“众意”（Public Will）。[1] 自由主义能否有效地拉动中国这架马车？仍然会面临诸多的挑战和批评。

从基督教神学的视角而言，自由的核心本质如《法国人权宣言》第 4 条所说：“自由即有权做一切无害于他人的任何事情”。这里的第一个要点是主张个人拥有自治权。第二个要点是隐含在上述语句中的人有从“任何事情”中判断出什么是“无害于他人”的能力。就第一点自治权来说，自由又可分为绝对自由与相对自由。在理论上随心所欲的绝对自由是存在的，但从人类的实践历史而言，因为人必须生活在由众人组成的社会中而无法避免责任，因此，绝对自由在实践中是不存在的。正如卢梭所说：“人生而渴望自由，却无往不在枷锁之中”。这就涉及到自由的第二个要点即人是否有能力判断什么是“无害于他人”的问题。18 世纪从法国开始的“自由思想者”（Free Thinkers）们开始强调理性，反对以传统与启示作为信仰的最后依据、反对从信仰与宗教的视角来讨论自由。19 世纪初德国哲学家康德将自由、上帝、不朽放在本质界（即超越纯理性）的范围，认为人凭理性无法完全认识自由的本质。基督教则从神启的圣经视角来看自由的本质，并主张：神是自主者、启示者和真理；神启示的话语与其本质是相同的和绝对的，因为主的道就是真理及其本体（约 8:31-32; 14:6）。为了更好地分析二者之间的关系，笔者从基督教神学的视角将自由分成意志自由、行为自由与结果自由三个方面。二者的关系之理想状态是：从意志上人类可以自我支配，从行为上人类凭借自由意志而行动，但在结果上人类必须为自身的行为而负责。因此，自治权虽然是广泛得到人类认可的自由之核心，而判断能力则受到人性本质的局限、行动能力则受到结果上的限制。

所以，在全球化的自由主义语境中，中国传统之类的非西方社会，虽然无法反对自由主义理论中所强调的自治权，但它们在判断能力与行动能力上对自由主义的挑战，往往是切中其弊端的。也就是说，西方的自由主义所判断的“无害于他人”的结论与实践中所从事的“有益于他人”的行为，往往不一定能得到中国等社会的认可与支持。于是在后发民族与国家中兴起的“非西方化的现代化”及“xx 特色的 xx 主义”等等，就是这种体现。这也就为中国新左派和民族主义及反西方倾向的兴起提供了条件，从基督教神学的视角而言，笔者认为中国的自由主义者在回应新左派的这类挑战时，是乏力的。这里的核心原因，是自由主义者抛弃了绝对而超越的上帝概念，在不知不觉之中把“自由”及其附带的自治权、认识能力和实践能力理想化、完美化与绝对化了，而历史与现实都无法与自由主义者的这类宣称相吻合，从而遭到了挑战与反对。因为自由主义是一匹野马，它的疯狂奔驰能够而且已经为人类带来了无限的活力、创造力、物质与精神的丰富性。自从欧洲的启蒙运动以来，自由概念通过理性的被唤醒在精神思想、文化艺术、经济市场及全球化的发展中，体现出极大的积极性而为人类带来极大的祝福，如物质发展、效率提高、交通便利、科技提高等。但是，这匹野马在给人类带来积极益处的同时，一旦脱缰，就会而且已经体现出其残酷性而为人类带来了巨大的灾难，如无情竞争、人性冷漠、环境恶化、资源匮乏等。中国的自由主义者若对自由主义的这些本质特点，特别是其消极性没有

[1] 北京大学西方哲学教研室编：《西方哲学原著选读》，下卷，北京：商务印书馆，1982 年版，第 72 页。

足够的清醒认识的话，面对新左派的挑战，它将会无力回应。

（四）自由主义法制野马

从基督教视角出发，笔者认为自由主义的法制仍然是一匹野马。为此，笔者将从立法目标、立法者、监督者、法的本质、适用范围、效力和特点等七个方面来探讨基督教上帝信仰前提下的西学中人学传统之法、西学中神学传统之法和中国传统之法的异同，以及人学传统的启蒙运动以来的自由主义法制的野马本性。

	传统中国	**西学传统的神学（犹太教/基督教）**	**西学传统的人学（古希腊、启蒙以来至今）**
立法目标	实现天道，通过一部分人统治另一部分人而进行（孟子：劳心者治人，劳力者治于人）	上帝统治所有人	人类自我统治
立法者	劳心者	上帝	公共意志的代表者
监督者	劳心者和国家机器	上帝和教会	国家机器
法的本质	实现劳心者意志的工具性统治手段	实现上帝意志的神圣的义务、让人知道自己犯罪的事实、绝望中寻求上帝他力的拯救	实现公共意志的工具性秩序准则
适用范围	所有领域（刚性秩序、弹性秩序）	所有领域（刚性秩序、弹性秩序）	刚性秩序中的公共领域
法的效力	只对一部分人生效	对所有人生效	对所有人的部分领域生效

法的特点	变通性和功利性	神圣性	契约性

汉语学界有必要注意，西学中存在着既相互联系又充满矛盾冲突的神学和人学这两个次传统。基督教是一种纯精神的宗教；基督徒的国度是不属于这个世界的。基督徒以一种深沉的、决不计较自己的成败得失的心情在尽自己的责任。这使得它能够冲破形而下的所有束缚，对人类社会的所有事情都保持一种改进的开放态度。西学中人学传统的法带有强烈的普遍性，在刚性和公共的社会秩序中对所有人都能起到一定的约束作用，但在弹性特别是道德伦理秩序中的影响就非常有限；而其神学传统的神圣性则不仅能协助法在普遍性上发生影响，而且特别能在弹性社会秩序中发挥作用；可是，中国传统的法既缺乏普遍性（只对劳力者产生约束）又缺乏神圣性（功利性将之变成一个技术性的统治手段而随当权者之意随便伸缩），因此，在刚性和弹性社会秩序中的作用都非常有限。上述异同，体现出西方自由主义传统的法制在本质上仍然是一匹野马，其根据的是人性的欲望和理智的平衡，虽比专制的中国传统之法有很大优越处（如对利维坦的约束和公共领域中的普遍性），但仍然缺乏神圣性。

通过法律手段去追求的刚性经济和政治秩序，需要公义性、合理性和权威性的约束，而弹性社会秩序领域则需要人的自觉性或上帝感召的神圣性。以利益追逐为动力，脱缰的野马在自由市场经济中可能会受到一只“看不见的手”所引导，带有一定的秩序性；以政治管束和法律制约为前提，脱缰的野马和吃人的利维坦在社会的公共领域中也可能受到契约与协作的引导，带有一定的秩序性；但触及伦理道德等弹性领域，无论是经济领域的 “看不见之手” 还是政治和法律上的 “缚马缰绳”及“关利维坦之笼”，甚至是“道德情操论”，都会失去其效力。而宗教信仰则可能通过神圣性来唤醒人的主观自觉性，在弹性秩序的维持上发挥重要影响。

（五）基督教可以为自由主义提供一个全新的价体系和知识结构作为参考

自由主义者已经正确地意识到了上述的缺陷，自由主义在反对利维坦式的偶像崇拜上有积极的提醒和约束作用，但自由主义对人性特别是理性的过分崇拜，很容易走入另类的偶像崇拜之中，就是把“公意民主”变成“众意民粹”。因为很多自由主义者都抛弃了超越的上帝，自以为是地拉着马车疯狂地向前奔驰，而前面到底是什么去处？他们在本质意义上是不清楚的。

从基督教的视角而言，在认识论上，人类本身无法知道什么是自己最大的利益，[1] 在实践论上，人类本身无法达到完美而成为自己的救主，所以，人类最

[1] 比如深受东正教影响的俄罗斯作家陀思妥耶夫斯基曾在《地下室手记》中专门讨论了“人能知道自己的真正利益吗”？陀思妥耶夫斯基著，黄忠晶、阮媛媛编：《陀思妥耶夫斯基自述》，天津：天津人民出版社，2013 年版，第 199-203 页。

终的获救完全寄托在理想国的基督身上。基督教神学用"称义"和"天堂"来代表个人与群体的完美境界，用"成圣"与"教会"来称呼走向完美过程之中的个人与群体。这种划分，既实事求是地尊重了人的罪性和有限性，又为人类带来了激情、盼望和确胜的保证。既避免了不切实际的偶像之诞生，又激励了人类的积极努力之进取性。

自由主义的批判和反思，仍然局限于人的理性之中，缺乏基督教的超越纬度。虽然在避免个人偶像或个别利维坦的崇拜方面有一定积极意义，但它却可能会对人性特别是理性进行盲目崇拜。[1] 因此，我们要问：自由主义市场经济主张者，是否过分现实主义，以至于走向弱肉强食的社会达尔文主义而忽略弱势群体的基本生活保障呢？难道"公正底线"和自由主义市场经济中的弱势群体不需要在生存权上被基本保障吗？完美主义其实很容易变成绝对主义，自由主义在与新左派论争时，常常绝对化地正面看待自己和彻底地负面看待对手；这是一个致命的缺点。[2]正如笔者前文所述，中国当今的不公与腐败，专制的利维坦虽然需要负主要责任，但自由主义的市场经济理念也应当负一定的责任。

我们需要注意自由主义背后的启蒙运动以来的理性传统之各个学派及其与基督教之间的关系问题。基督教自身强调超越时间与空间的普世性，从实践上来说，基督教在过去两千年的历史中是西学中的领袖与重要组成部分，但在中世纪之前的历史中，西方社会不但受到基督教的影响，而且受到罪性的人类传统之影响。自从文艺复兴和启蒙运动以来，强调理性的自由主义则是以基督教作为敌对面而兴起的，虽然其平等与自由的思想来源于基督教。但是，英国自然神论、德国理性主义和法国大百科全书学派都强调理性的重要，但超越的上帝在不同的学派那里受到的待遇并不相同。[3] 所以，自由主义学者有必要认真分析这个传统内部各个支派之间的差异以及它们分别与基督教之间的关系，是非常必要的。面对新左派提出的具体问题如公正、平等和民主等，中国的自由主义学者实在有必要更加仔细地研究基督教的积极意义。因此，不能简单地把基督教当成西学的代表，因为在西学的传统内部，基督教与强调理性的自由主义之间充满了合作与矛盾；[4] 我们也不能简单地认为基督教与左派或中国传统是冲突的，因为从普世性的视角而言，基督教特别关注贫穷弱势者与社会的公正和

---

[1] 自由主义者从经验主义角度认为，"公平"是人类可以渐进地实现的理想，是人们可以通过自身的努力逐渐逼近的目标，但决不可能根据一种"公平"的道德观演绎出的"第一原理"来构建一个全新社会。自由主义的市场经济者把发展初期导致贫富分化看成是市场经济发展过程中不得不支付的代价，并期望通过法制建设和渐进的改革来逐渐地避免市场经济造成的两极分化之祸害。而左派的完美主义者试图用人为设计的"完美"的平均主义社会模式来取代"不完美"的市场经济模式，抛弃了人类的集体经验而以理想主义来代替现实。因此，萧功秦认为，新左派最大的问题是，他们提出的解决方案与方向的不切实际性。萧功秦，"新左派与当代中国知识分子的思想分化"，http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=2825："左的激进主义已经被百年的历史证明是一种失败，中国人决不会选择回到左的道路上去。新左派不会在国人中，在知识分子中找到多少知音。他们自以为是在为中国普遍老百姓请命，但中国老百姓并没有因噎废食地认为，由于中国在现代化过程中出现了腐败、下岗失业，而应该拒绝改革开放，重新回到平均主义时代去。他们只是对竞争过程中缺乏法制与无序化表示了不满，如果要像某些新左派那样，为了公正而根本拒绝走市场化的道路，那无疑是南辕北辙"。

[2] 李扬，"被"妖魔化"的学术论争——兼谈自由主义与新左派之争中的异见与共识"，http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=12652

[3] 黄保罗：《大国学视野中的汉语学术对话神学》，北京：民族出版社，第 102-108 页，"（基督教）与理性的相遇"，第 108-113 页"（基督教）与科学的相遇"。

[4] 黄保罗："卷首语：文化建设中不能再阉割西学"，《国学与西学国际学刊》第 2 期，(Nordic Forum of Sino-Western Studies, Helsinki, Finland, 2012 年 6 月)，第 1-4 页。

平等，而且与中国对传统的强调之间拥有极大的共容空间与合作可能性。

因此，论及基督教对于当代中国的积极意义，我们至少需要注意两个方面。一方面，基督教代表着对终极和绝对的上帝极权之传统的坚持与维护。这与强调秩序与稳定的新左派之间有很多的共通之处，双方可以在极权与权威的必要性、伦理道德的建设与世俗主义的消极性、以及秩序和稳定的必要性等方面充分探讨合作的可能性。但是，基督教将"极权与绝对"归于精神彼岸的上帝而不是此世的精英、君子、君王或圣人，教会历史中的失败就表明，甚至教会也无法独占上帝的绝对性，这在认识论与实践论的层面，可以帮助我们探讨错误与失败的可能性。新左派缺乏的恰恰是这种超越性，而是很容易将自己变成统治者利维坦的辩护人和驭手，从而走向公正、平等、民主与自由的反面。另一方面，基督教与强调理性的自由主义之间有着明显的张力。这主要体现在对人类认识和判断"有害"与否的能力与实践"有益"之事的能力上，虽然基督教与自由主义一样强调人的自治权。这对于中国语境中的自由主义者回应中国新左派的挑战，应当有一定的帮助。而且我们需要注意到，基督教代表着上帝面前人人平等和自由的现代性思维，它与自由主义又有着密切的相通之处。

而盲目的极左和反西方的民族主义，[1] 不仅无法克服自由主义的消极性，而且会错误地把基督教与自由主义等同起来。新左派与自由主义并非天然地在所有方面都决不相容，认识了各自的本质特征之后，我们就会发现，基督教不仅在克服过分依赖理性的自由主义上，而且在过分强调为民请愿的新左派的乐观人性论上，都有极大的矫正和弥补意义。若不认识这些，即使如甘阳和汪晖所主张的那样，把中国新左派成为自由主义左派或批判性知识分子，他们将象自由主义者一样仍然局限于理性之中，难以摆脱民族主义、民粹主义和自以为是地绝对主义，只会陷入浪漫主义的完美虚幻想象与偶像崇拜之中，而无法拥有基督教的超越纬度然后再入世进行脚踏实地的努力。

从乘坐马车全体之人的根本利益而言，新左派和自由主义需要认清共同的敌人，即专制利维坦之消极性和野马之破坏性；双方应该共同关心的，是乘坐马车的全体人员之命运。新左派与极左、老左派、民族主义和政治势力的结合，是学界人士应该特别批判的，但其指出的不公和腐败及弱势群体的无奈等问题，则需要自由主义特别加以关注并努力去克服。新左派努力将乘车之人的命运完全交给控制整个车子的利维坦，就行使的稳定性来说，给予利维坦以充分的权力，是完全必要的。但是，若忽视利维坦的消极性而犯下极端浪漫主义、完美主义、偶像崇拜的错误，将一切的错误和问题都归咎于自由主义的野马并主张将其杀死的话，将会遇到两个重大危险，一是这架马车可能无法行使，所有人可能都要面临饥饿和灾难；二是利维坦无法无天，撒母耳关于"王"对人的害处就是显露出来，越是在马车走不动的经济困难时期，利维坦对人的伤害就会越加严重，因为饿死的将会是劳苦大众而不是利维坦。所以，自由主义所提倡的快马加鞭的奔驰以及对利维坦的约束和限制，是有积极意义的。但是，部分自由主义者对这匹野马的过度崇拜，会陷入盲目之中而使部分乘车之人因为不公正、不平等和腐败抱怨甚至掀翻马车。所以，从全体乘车之人的根本利益出

[1] 印度诗人泰戈尔曾经说："民族概念是人类发明的一种最强烈的麻醉剂。在这种麻醉剂的作用下，整个民族可以实行一套最恶毒的利己主义计划，而一点也意识不到他们在道义上的堕落----实际上，如果有人指出，他们会感到非常恼怒。"见泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，北京：商务印书馆，2010 年版，第 23 页。

发，我们必须认识到无限制地崇拜利维坦和野马，都将无法带来安全。我们必须全面而综合地思考这架马车的终级目标、行使速度、野马的拉车活力和拉翻车的危险性、乘车之人的承受能力与基本安全保障、利维坦的积极性与吃人性，各个方面都是互相联系和相互制约的，不是简单的非此即彼。参考基督教的超越性，我们才有可能朝着上述整全性的目标努力，并且会努力处理好中国这架马车与其他国家之马车的关系，因为大家都是行驶在一个越来越小的地球村里。

所以，中国自由主义与新左派的论争表明，它们之间的价值体系之差异，与它们的知识结构有密切关系。因此，它们无法解决上述的六个问题来避免完美主义、浪漫主义及偶像崇拜等。而对于今日之中国学界来说，基督教在价值体系与知识结构的更新上，则恰恰能够补自由主义与新左派之遗。

The Essence of Liberalism in the Light of Values Construction and Religious Study

Paulos Huang[1]

Abstract: This article is to make a reflection on the liberalism in the light of values construction and Christian studies. I have done this through three metaphors to describe the context of liberalism in the contemporary China. I call the State a Leviathan, which has positive function in protecting people but has also negative influence in pressing the mass. The New Leftists in the contemporary China proclaim to fight for the weak class of people and for the justice and equality, but they are easily to become the drivers and helpers of the Leviathan to destroy all powers which may threaten the State. Liberalists in contemporary China are like a wild horse, which can bring many benefits to the state and its people since it is alive and longing for liberty, but it can also easily fall into disorder and chaos because of its breaking all kinds of restrictions. Thus, it is important to refer to the transcendent viewpoint of Christianity so as to avoid absolutism and idolism. The main contribution which Christianity can give to the debate between new leftism and liberalism is to offer a totally new value system and a new structure of knowledge.

Keywords: Freedom; Christianity; the state Leviathan; the New Leftist driver; the liberalist wild horse

---

[1] Paulos Huang，Professor，School of Philosophy, Beijing Normal University；Chief Editor, International Journal of Sino-Western Studies and Brill Yearbook of Chinese Theology；Adjunct Professor, University of Helsinki, Finland.

Religion and China's Moral and Ethical Crisis

G. Wright Doyle[1]

Abstract: China's ethical and moral crisis seems to grow more serious every day. It extends from individuals tothe family, workplace, and all of society. Any religion that would hope to make a contribution to thiscrisis must offer three things: 1. Inner peace and moral transformation for individuals； 2. Clear, authoritative teachings and the inner dynamic to transform families and all elements of society； 3. Arelationship with God.This article proposes that Christianity fulfills all these requirements. It is alsofully rooted inChinese society, compatible with globalization, and a capable of motivating people tocare for the environment.

Key words: Christianity in China; China; Chinese Society; Christian ethics; Family in China; religion and society; moral crisis; moral reconstruction.

Introduction

China's ethical and moral crisis is apparent to everyone. The newspapers and television news reports are full of stories and comments, and the government is fully aware of the current situation. On the one hand, there are few clear ethical standards; on the other hand, people violate even the moral standards that they know and accept. All around us, we see unrestrained selfishness, greed, self-indulgence, and dishonesty.

In response to this crisis, different belief systems, especially Confucianism, are being suggested as an antidote. Classical schools are instructing children in traditional values, while the government supports Confucianism. (Note: For the purposes of this paper, Confucianism will be classified as a "religion," though this has been a controversial point for a long time. Though it does not purport to worship a transcendent God, and does not speak of rewards or punishments in the next life, it does possess some qualities of a religion – such as a founding Sage (Confucius), a recognized canon of "scriptures," temples, and rituals, and a worldview that encompasses much of reality.)[2] Buddhism is also returning as a major influence in Chinese society. With more

[1] G. Wright Doyle, M.Div., Ph.D., is Director of Global China Center; Adjunct Professor, Institute of Global Studies, Shanghai University; English editor of the *Biographical Dictionary of Chinese Christianity* (www.bdcconline.net). He is the co-author (with Peter XM Yu) of *China: Ancient Culture, Modern Society,* author of *Christianity in America: Triumph and Tragedy, Carl Henry: Theologian for All Seasons,* and other books; co-editor (with Dr. Carol Lee Hamrin) of *Studies in Chinese Christianity;* and editor of *Builders of the Chinese Church* and *Wise Man From the East: Lit-sen Chang (ZhangLisheng): Critique of Indigenous Theology.*

[2] For a recent discussion of this old controversy, see Annan Sun, Confucianism as a World Religion: Contested

and more people becoming Christians, Christianity may have some unique benefits to offer today's society.[1]

Part I: China's ethical and moral crisis

Background

The Cultural Revolution brought huge changes to Chinese society. Young people denounced their teachers and parents, and even sometimes beat them. Families were separated, sometimes for years. The traditional close family structure suffered great breakdown during these years.[2]

Since 1978, "Opening and Reform" and the market economy have also introduced major changes in both the social structure and in individual behavior. Urbanization has resulted in a great movement of millions of people from the country to the cities. Modernization has introduced new technologies, such as the Internet, the cell phone, computer games, and rapid transportation. Industrialization has altered China's traditional agricultural economy to one based on industry, commerce, and service industries. The one-child policy has created millions of "Little Emperors" and resulted in a shortage of women of marriageable age.[3]

Meanwhile, globalization has brought China into close contact with the rest of the world. Foreigners have come to China to study, teach English and other subjects, do business, or tourism. At the same time, millions of Chinese go overseas, many of them to study in Western countries or even to settle permanently. Those stay for a year or more usually maintain close contact with their families and friends back home, so there is a constant interchange of new ideas and information.

Contours of the crisis

Individual moral and ethical chaos[4]

As we noted above, selfishness now rules in the decisions of many people. When choices are to be made, they generally consider only their personal interests. Greed is rampant, as most people seem to be seeking their own personal profit above all else. As a result, there is great alienation and loneliness. One manifestation of this is seen in the growth of addictions: millions of people, including young people, seem to be obsessed with computer games; pornography; drugs and alcohol; and gambling; entertainment of

Histories and Contemporary Realities. (Princeton: Princeton University Press, 2013).

[1] For the growth of Christianity in China, See Rodney Stark.

[2] For a brief but insightful analysis of the ethical consequences of the Culture Revolution, see Yang Guilin, *China, Christianity and the Question of Culture*, (Waco, Texas: Baylor University Press, 2014), pp.67-72.

[3] Though this policy has been revoked, demographic trends will be hard to reverse, partly because the expense of rearing children has made many couples reluctant to have more than one child.

[4] For a brief description of individual pressures and social conditions in China, see G. Wright Doyle, "The Social Conditions of Ministry in China Today," in *China's Reforming Churches*, 159-176. See also the chapters on contemporary China in G. Wright Doyle and Peter Xiaoming Yu. *China: Ancient Culture, Modern Society*.

all sorts (music, dance, movies, etc.).

Perhaps more than ever before, millions are gripped with anxiety, as they face fear of the future – unemployment, financial security, social failure, marriage, illness, old age, and death. Intense competition at school and at work leaves no chance to rest. Many are sleep deprived.

Because every person has a conscience, guilt and remorse over mistakes and wrongdoing deprive people of inner peace. For many, there is a loss of hope that the future will bring improvement in their life. Loss of a sense of meaning in life is common.

Breakdown of relationships

Parents and children: Not only are individuals in a state of crisis, but relationships between people are breaking down also. Parents are so busy at work that they have little time to care for children; they also have little time to care for aged parents, who may live in another city. The usually have only one child, so they focus all their hopes and fears on him. Often, they indulgence the child, creating selfish "little emperors," while at the same time expressing high hopes for his success. Most children have no brothers or sisters to learn from, care for, and learn to live with. More than in previous generations, young people respond with rebellion, which takes various forms. Geographical distance increases the difficulty of bringing up children, as millions are left in the countryside with grandparents, or even in the cities, while others live in distant parts of China and many thousands have gone overseas to study and work.

Men and women: Chaos and competition now dominate the relationships between men and women. There is widespread sexual promiscuity before marriage. Marriages are in trouble. Couples have little time together; conflict leads to arguments and even domestic violence. Adultery is common, and as is divorce.

Friends: Distance and the pressure of work leave little time for friends, increasing a sense of loneliness.

Class conflict seems to be on the rise: There is strife between management and labor, caused by abuse by managers and rising expectations among workers, and resulting in little loyalty to the company or unit.Teacher- student relationships are complicated by bribery and cheating, while relations between doctors and patients are strained by bribery, and, often, anger and violence on the part of disappointed patients or their families, who hold unrealistic expectations towards physicians.

Citizens and the state: There is growing social unrest, as people protest against pollution and corruption by officials; their anger is sometimes expressed in comments on the Internet or even in public protests and violence.[1]

Man and "God"

Finally, for most Chinese, there is little sense of anything, or any one "god" beyond the visible world. Most people do not believe that they have a God who can guide them, provide for them, or help them. As a result, there are no ultimate standards for ethical

[1] Even the government admits that hundreds of thousands of "mass incidents" take place very year, with the number increasing rapidly.

conduct, and little or no hope or fear towards the afterlife. For them, there is no heaven, and no hell.

Part II: Can Religion Help?

The question is, Can religion offer anything to society in this moral crisis? The options seem to be Confucianism, Buddhism, and Christianity. I will not discuss Islam, for several reasons: First, it is not an option for most Han Chinese; second, its teachings allow for, and even encourage, oppression of women, slavery, and intolerance of all other religions, and warfare against non-Muslims and other Muslims of different sects. Finally, it does not promote economic prosperity (aside from income from oil) or modernization[1]. Daoism, though listed as an official religion, has no coherent ethical system.

Requirements for any religion to help with this crisis

Let us look now at what any religion would need to provide in order to make a contribution to Chinese society.

First, there need to be clear standards of right and wrong. These need to be based on something more than custom or social agreement; they must have some transcendent basis, as Yang Guilin says.[2] These standards, moreover, must be illustrated by the lives of great men and women who serve as examples. Further, the teachings and examples should be available for all to read about in a recognized body of literature.

Second, there must be an accurate understanding of human nature, one that accounts for both the good that we can do and the bad that we often do, and includes an awareness of our motives.

Third, it must offer some way to personal peace and transformation of character and conduct. Personal peace must include the ability to find forgiveness of wrongdoing,; some way to deal with remorse; confidence to face the future; wisdom to make decisions; strength to face daily challenges. Religion should be able to give its followers peace of mind in the face of failure, rejection by others, illness, and death. People must be given inner resolve and strength to tell the truth, obey the law, maintain integrity in all relationships and transactions.

Fourth, it must foster meaningful community and harmony

For this, there must be a clear concept of the relationship of "Clear concept of the "one and the many," such that individuals are accorded proper respect and value, while they are taught to consider the interests of the group in all their decisions. We must learn how to work towards reconciliation with "enemies,' those who have offended or hurt us in some way. These will include family members – parents, children, spouse - classmates, teachers, co-workers, bosses, government officials, etc. Reconciliation will have to begin with our forgiving them in our hearts, no matter how deeply they have hurt us, and no matter how they respond to our efforts to resolve the conflict.

[1] For an excellent critique of Islam, see Samuel Huntington, *Clash of Civilizations*.
[2] See Yang Guilin, *China,* pp.55, 56, 60, 73-75,

Religion must also give us the motive and the power to love the unlovely on a daily basis, again, beginning with family members. A basic building block of real relationships is true communication, done in such a way as to encourage others and build them up, not tear them down. Lasting community also requires shared values, a similar worldview, and common standards of conduct. People also long for “safe” community, a place where they can be themselves and can be accepted as they are now. Finally, communities thrive on meaningful ritual, such as celebrations of holidays, birthdays, anniversaries, etc.

Family: The family is the basic human community. Religion must help parents to give proper care of children: that includes enough time with them as well as the proper balance of discipline and love. Likewise, religion must help motivate children to offer attentive care of aged parents. Perhaps most importantly, it must nurture harmonious marriages: it must somehow result in husbands being more loving, and wives being more respectful, and both being faithful to each other until death parts them.

Work: With so many tensions and challenges in the workplace today, a true religion must show bosses how to use authority and power properly, without exploiting workers, and it must engender honesty, hard work, and obedience in employees.

Government: The same is true for the relationship between the state and the people. Officials must be taught about proper use of authority and the necessity of integrity, and they must be motivated to serve the people rather than their own private interests. Citizens need to be encouraged to obey the laws and submit to those in authority.

Fifth, religion must be able to offer motives for ethical and moral behavior. Most of us know what to do, but we lack the inner strength to do it. Usually, that is because something else is motivating us in another direction. For a religion to have ethical usefulness, it must provide compelling reasons for the mind, and powerful commitment in the heart, to overcome our natural selfishness and act lovingly towards others.

Love, hope, fear are three strong motivating emotions. Religion must give people proper love, appropriate and realistic hope, and an appropriate fear for the consequences of doing wrong.

Sixth, it is obvious that any religion must be appropriate for Chinese society. It must be rooted in Chinese society and able to adapt to Chinese customs and culture without compromising its core beliefs.

Seventh, in today’s world, for a religion to make a moral impact on a nation, it must also be compatible with globalization. It cannot be so narrow or restricted to its own national heritage that it cannot equip people to live in a “world without borders,” where people of different backgrounds and cultures encounter each other, and each other’s beliefs and practices, almost daily.

Finally, any modern religion must also inculcate in us a care for the environment that is based upon an accurate understanding of man’s place in the physical world.

Part 3: Possible contribution of religion

Now let us look at the possible contributions that religion could make to China's ethical and moral crisis.

Confucianism

Confucianism has several obvious strength: It is firmly rooted in Chinese history, culture, and society. It is supported by the government. It offers clear standards of ethical conduct, and provides examples of great men, beginning with Confucius. The Thirteen Classics, and the writings of Confucian scholars, provide a rich literature for all to read. And it possesses both temples and rituals.

On the other hand, Confucianism also has major weaknesses, especially in today's conditions: It is restricted in its ethical teaching, being focused mostly on the "five relationships"; its teachings are rather weak on the obligations of those in authority to those under them; it offers no transforming power other than self-cultivation; it has no solid basis for gaining forgiveness for one's past wrongs, or for forgiving our enemies; it is based on an optimistic view of human nature that does not take into account the very real power of evil in our hearts; it has almost no room for a relationship with a living, all-powerful, transcendent God to whom one can pray and it offers little hope for life after death. Its standards, therefore, lack transcendent status, either in relationship to a transcendent God or in rewards or punishments after death. Furthermore, though it may encourage harmonious relationships, it does not build real community. Its rituals are overly formal and stylized, and cannot be participated in by people of all sorts in a variety of venues. Though some have spoken of Confucianism as the driving force for the economic growth in East Asia, on the whole it is not a "modern" faith system. Finally, it is completely Chinese, and thus incapable of building of trans-national, trans-cultural relationships and communities.[1]

Buddhism

Buddhism, too, has some obvious strengths: Its teachings contain clear standards for ethical behavior, such as "the fourfold path" and "the eight virtues." The Buddha himself and other great figures, including boddhisatvas, provide examples of holy living. Though Buddha himself and Buddhist philosophy assert the final annihilation of the individual person, or at least absorption into it, popular Buddhism teaches that good and evil will be rewarded and punished in the afterlife. Buddhism has been in China for more than 2,000 years, its scriptures have been translated into Chinese and augmented by works by Chinese Buddhists, and it is entwined with Chinese culture. Buddhist temples and priests can be found in every town. And Buddhism of the Chinese sort is not restricted to China, but has millions of followers in East Asia and Southeast Asia.

On the other hand, Buddhism is beset with major weaknesses. Its scriptures are so numerous and vast that they contain internal contradictions; there is no one recognized,

[1] See Lit-sen Chang, *Asia's Religions: Christianity's Momentous Encounter with the East*, pp.37-38 for a detailed analysis of Confucianism from a Chinese Christian point of view. For a shorter critique, see Lit-sen Chang, *Critique of Indigenous Theology*, in G. Wright Doyle, ed. and trans., *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng). Critique of Indigenous Theology, Critique of Humanism. pp.* 93-95. See G. Wright Doyle, *Kongzi yu Yesu*,《孔子与耶稣——克己、公理、敬虔》，橄榄基金会出版 for an in-depth comparison and contrast of Confucius and Jesus.

authoritative scripture. Most examples of outstanding Buddhists are of monks or nuns, not ordinary people. It is a “world-denying” religion, and thus not able to equip people to live in modern society. It teaches self-cultivation as the way to overcome human passions, but offers no external help from a transcendent God. It implies, therefore, that we can save ourselves from our own moral weaknesses.[1] Even more than Confucianism, Buddhism has few resources for coping with modern life, and it does not seem to result in prosperity in the nations where it is the majority religion.

Protestant Christianity

The rest of this paper will concentrate upon the possible contributions which Protestant Christianity could make to alleviate China’s current moral crisis. I shall confine my remarks to Protestantism because I am more familiar with it and because it is recognized by the Chinese government as a distinct faith from Roman Catholicism.

Clear, authoritative standards: Christian teaching about ethics is found in the Bible, a relatively short book (about 1,200 – 1,500 pages) that contains both moral precepts and many examples of both good and bad behavior. Its basic ethical code is the Ten Commandments, given by God to Moses in the year 1445 B.C. These commandments are explained and amplified in the rest of the Old Testament, and further clarified in the New Testament, where Jesus sums them up this way: “You shall love the LORD your God with all your heart, all your soul, all your mind, and all your strength,” and “You shall love your neighbor as yourself.”[2] Jesus is the perfect example of righteous living, as seen in the Four Gospels about his life and death. His example of self-sacrifice, even dying so that others might live, becomes the pattern for Christians, who are taught to love each other as Christ has loved them.[3] The New Testament letters by the apostles apply these basic principles to all domains of society, including marriage, parenting, church life, work and government. The Bible’s ethical standards can be followed in any sort of society, and under and kind of government; they have been found to work in hundreds of different cultures over two thousand years.

Biblical ethical teaching has been further explained and adapted to different societies and times by theologians, who largely agree with each other. A major example in the twentieth century is Carl F. H. Henry’s *Christian Personal Ethics*, and *Aspects of Social Ethics*,[4] but there are literally thousands of other books, just in English, about how to imitate Christ and obey his teachings.[5]

Furthermore, Christian ethical standards are backed up by transcendent values. At every point, the Bible grounds moral commands in the character of God himself, who is righteous, true, loving, and just, and who will reward good and punish evil, both in this life and in the life to come. We are to be holy, as he is holy; pure, as he is pure; true, as he is true; kind, as he is kind; loving, as he is loving; just, as he is just; merciful, as he is merciful. Though God does not reward or punish all actions in this life, the

---

[1] For a detailed analysis and critique of Buddhism, see Lit-sen Chang, *Asia’s Religions: Christianity’s Momentous Encounter with the East*, pp.107-177. For a shorter critique, see Lit-sen Chang, *Critique of Indigenous Theology*, in G. Wright Doyle, ed. and trans., *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng). Critique of Indigenous Theology, Critique of Humanism*. Pp.95-97.

[2] Mark 12:30-31

[3] See, for example, Ephesians 5:2.

[4] See also his edited volume, *Baker’s Dictionary of Christian Ethics*.

[5] See, for example, G. Wright Doyle, *Jesus: The Complete Man*, and G. Wright Doyle, *Worship and Wisdom: Meditations on Psalms and Proverbs*.

Bible asserts that each person will be judged and recompensed according to his deeds.[1]

Christian ethical teachings reflect a balanced understanding of human nature. On the one hand, as Mencius said, we are basically good, for – as the Bible teaches – we are created in the image of God, who is good. On the other hand, as Xunzi taught, we are fundamentally evil and selfish, for – as the Bible teaches – we are born with a human nature that has been affected by sin in every department of our personality. That is, our minds, wills, and emotions are ruled by ideas and values that are not true; we put ourselves first, over others; we are rebellious against God's will and the moral standards which we ourselves claim to accept as right.[2] Though we are all created in God's image, and therefore equally valuable, we treat others as if they were less important than we are. In particular, we do not give adequate respect to those who are weaker - like women, children, the poor, the uneducated – or who are different from us, like people of other races.

Furthermore, we are captive to this sinful nature. By the way, "sin" is not restricted to murder and arson, but includes any of our motives and our actions that do not reflect God's love, truth, and justice. We are also vulnerable to Satan, who tempts us not to believe in or obey God's clear commands. That is, we cannot save ourselves through self-cultivation or self-effort.

Personal peace and transformation

At this point, Christianity has good news. First, those who admit their wrongs and ask God for forgiveness can be pardoned by God, This is because Jesus Christ, who is both man and God, died in our place as a sacrifice, taking our punishment upon himself and allowing God to forgive us and be reconciled with us.[3] When we consider the things we have done wrong in the past, and that we cannot change, we are sometimes overcome with remorse, but Christians believe that God can bring good out of our evil, and that he will "wipe away every tear from our eyes" in heaven.[4] Being reconciled with God, we are allowed to approach him in prayer, knowing that he will accept us as his beloved children. In other words, we have "peace with God," and therefore peace within ourselves.

With God as our heavenly Father, we have confidence to face the future, for God has promised to help his people if they will trust in him. The Bible also says that God will grant his people wisdom to make decisions, as they read the Bible, pray, and ask the advice of other believers. Christians find strength to meet daily challenges through prayer, the Holy Spirit within them, and the prayers of others. When they fail or are rejected, they know that God still loves and accepts them. When they are sick or facing death, they believe that God is with them and will take care of them, and will finally raise them from the dead, just as he raised Christ from the dead.[5]

Therefore, Christians have motives and power to live with integrity, to tell the truth, and to obey the law. They have no reason to lie, steal, or cheat, because they believe that God will provide for them. As they trust in him, they lose all fear of the future. On the contrary, they have hope of future life. They do not place all their expectations on

[1] Psalm 62:12; Romans 2:6; 1 Corinthians 3:8.
[2] See Romans 1:26-32; 2:1-4; 7:18-23; Ephesians 2:1-4.
[3] *Romans 3:21-26; 5:1-11; 2 Corinthians 5:21; Ephesians 1:7; 1 Peter 2:24-25; 3:18.*
[4] Revelation 21:4.
[5] On internal transformation, see Dallas Willard, *Renovation of the Heart.*

this life, but trust that God will satisfy their deepest desires in the life to come. They also have a fear of God’s judgment in hell; this gives them another motive to obey him.

Inner power to change comes from a variety of sources. First, God gives a new heart, that is, a new center of affections and decisions.[1] This enables a person to love God and neighbor, and overcomes our inborn selfishness and rebellion. Second, meditation on the Scriptures leads to renewal of the mind, that is, a transformation of values and assumptions, based on new information that is true.[2] The Christian sees that his old values and aspirations – such as a fear of losing face, obsession with success, addiction to pleasure, etc. – were wrong and self-destructive, and he now realizes that knowing and serving God are better for him and for people around him.

A new heart and mind are not enough however, for we still struggle with indwelling sin. The Bible says that God gives his own Spirit, the Holy Spirit, to dwell within those who repent and trust in Christ. This Spirit is the one who gives the new heart, causing what is called “regeneration” (being born again), and thus a new source of moral life. When the Christian prays for God to guide him, change him, or enable him to abstain from what is wrong and do what is right, the Spirit within him will work in ways that are impossible for us to explain, but which are the common experience of all true believers. That is why Christians can live differently than they did before.

They are also liberated from the power of Satan and his demons. This is all very hard to understand, but there is something real about the way that Christians can withstand the temptations of Satan, and even cast out demons from people who are possessed by them, through faith in Christ.

Social community and harmony

Christian ethics deals with several key areas of life within community.

The first of these is the problem of “The one and the many” – that is, how to balance the significance of the individual and the importance of the group. The Bible describes God as Trinity, Father, Son, and Holy Spirit. They are all equal, but distinct in some mysterious way. They enjoy loving community, and have from all eternity. They are a small but fundamental “harmonious society.”

The Bible describes Christians as members of the Body of Christ. This is a living organism composed of the risen Christ and all who have truly repented, believed in him, and received new life through the Holy Spirit. Each person is unique and distinct, and has something to offer for the welfare of the whole. The entire group is expected to honor each individual and care for each person. At the same time, each person is expected to consider the interests of other members of the Body of Christ. We are not to live for ourselves, but for others.

This concept of the “one and the many” also makes possible a balanced view of individuals within the larger society: each is equally valuable, unique, and important to the entire group; at the same time, each one must respect the needs of the whole group when making decisions.

Christianity offers, and even demands, reconciliation with “enemies.” The Bible

[1] Jeremiah 31:31-34; Hebrews 8:10: 10:16.
[2] Psalm 1; Romans 12:1-2; Ephesians 4:17-24.

says that Christians were once enemies of God, alienated from him, and even hostile, doing evil deeds, but God sent Jesus to die for us, so that we might be reconciled to him. God made friends with us; we can, and must, show his love to others. Christian faith also makes possible the forgiveness of "enemies." Since God has forgiven me, I should forgive others. Moreover, Christians receive the power to love the unlovely: After all, with all my faults and failings, God loves me, so how can I withhold love from people whom I find unlovely?

This is why Christians can enjoy a "safe" community: we accept each other as fellow sinners, and do not pour scorn on each other for our failures and even our sins. Instead, we pray for each other. Many Chinese have commented to me that when they enter a Christian meeting they feel something different, and the usually use words like "peace" and "love" to describe their feelings.

Real community must be built upon true communication; lies will only destroy the fabric of society. Christians believe that Jesus is the Truth, the Holy Spirit is the Spirit of truth, the Bible contains the truth, and we must speak only the truth. But we must speak the truth "in love." That is, we must speak what will build others up and help them, not what tears them down. True things about others' faults do not always have to be spoken, unless we are saying them directly to the person involved, and for the purpose of helping that person become more like Christ.[1]

To be stable, a community must be founded on shared values. Christianity provides a common set of beliefs and values that transcends culture, distance, and time. The Christian church has basic concepts, such as faith, hope, and love; belief in the same God; the teachings and histories of the same Bible, which Christians consider to be the highest authority for all decisions. Rituals are important for Christians, too. Songs, prayers, sacraments of baptism and the Lord's Supper, listening to sermons – all these join people together in mind and heart to create a strong sense of belonging to a group that is linked to others like it around the world and even to God.

Family

The Bible has a great deal to say about family life. Fathers are told to educate their children in the ways of righteousness; to discipline them fairly, but not to provoke them to wrath or to discourage them by harsh treatment or neglect; to imitate God the Father by being both firm and gentle, and merciful towards those who go wrong. Children are commanded to honor that father and mother; to obey them when they are young and to continue to honor their parents (though not necessarily to obey them) after they get married. When parents are aged, children must take care of them.[2]

Husbands must love their wives as Christ loved his people, giving his own life for them and caring for them with love and tenderness now, even when they are unlovable. They are to lead their wives, but with respect and gentleness, for wives are created equally in God's image, and Christian wives are equally valuable to God and close to him. In fact, the wise husband will listen to his wife's advice, and even her criticism, and learn from it; he will also admit when he is wrong, and apologize when he does not love his wife as he should. Wives must submit themselves to their husbands, treating them with respect even when their husbands don't deserve it, and obeying them even

[1] Ephesians 4:25-32; Colossians 3:9-10.
[2] Ephesians 6:1-4; Colossians 3:20-21. Titus 2:1 Peter 3:1-7

when they think their husbands are wrong – unless, of course, the husband tells the wife to commit a sin. Both husbands and wives must consider the interests of the other, consider the other more important than oneself, and act with humility and gentleness. [1]

Ever since the Protestant Reformation, Christianity has recognized the value of all sorts of honest work. Digging ditches, working in a factory, cooking, washing diapers, caring for children, teaching – all are ways in which we can serve God and each other. Bosses should exercise authority with humility and gentleness, and not by threats; obviously, they should not exploit their employees. Workers should treat their bosses with respect, be honest, do their tasks as well as possible – all to glorify God. Both boss and worker are serving Christ, and will be rewarded by God at the last judgment.[2]

Government

Perhaps no area of society is more controversial today than politics. Christians disagree among themselves on how they should relate to those in authority, but the Bible is clear:

Rulers should remember that they, too, have a King in heaven. They are to imitate Christ the Servant King, who sacrificed himself for the good of this people. Their authority comes from God, and should be used to glorify God and to benefit those under their care. The Bible is clear that rulers must work for justice, protecting the poor and the powerless, refusing to take bribes, and punishing wrongdoers, no matter how powerful they are.

Citizens should obey their political leaders, as if they were serving Christ. They should speak respectfully of them even when they disagree with them. They should obey all the laws. At times, Christians may speak out against injustice, but they may never use force to rebel against the government. The only time Christians may disobey government authorities is when they are commanded to commit a sin or when they are forbidden to preach the gospel; at those times, they must obey God rather than men.[3]

Christianity and China

More than two hundred years of history have demonstrated that Protestant Christianity is appropriate for Chinese society.[4] Christians have shown that they make good citizens and that they do good deeds in all domains of Chinese life.[5] Christian missionaries were leaders in the campaigns against opium, foot-binding, concubinage; they founded schools and hospitals, and brought education to women as well as men.[6] Missionaries were pioneers in the modernization of China, translating books of science, medicine, technology, international law, and engineering into Chinese; founding universities; and introducing China to the outside world.[7]

---

[1] Ephesians 5:22-33; Colossians 3:19-19; Titus 2:4-5; Peter 3:1-7

[2] Ephesians 6:5-9; Colossians 3:22-4:1; 1 Peter 2:18-20.

[3] Romans 13:1-7; Titus 3:1-2; Peter 2:13-17.

[4] Standard histories of Christianity in China include those by Bays, Broomhall, Moffett, Charbonnier.

[5] See *Salt and Light: Lives of Faith that Shaped Modern China*, for more than two dozen examples; Doyle, "Xi Shengmo (Pastor Hsi)," *Biographical Dictionary of Chinese Christianity.*

[6] See, for example, Doyle, "J. Hudson Taylor"; "L. Nelson Bell"; "Gladys Aylward"; "Eric Liddell," in *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*.

[7] See G. Wright Doyle, "W.A.P. Martin, Pioneer of Progress in China," in *Builders of the Chinese Church*; G. Wright

Ever since the 1920s, Chinese Christians have gradually taken over the leadership of the Protestant church in the nation. John Song, for example, was the outstanding evangelist of the 20th century; Watchman Nee (Ni Tuo Sheng) and Wang Mingdao founded churches that were totally independent of foreign influence. Since the 1950s, the Three –Self Patriotic Movement has run officially-sanctioned churches, while countless "house" churches have been led totally by Chinese believers. Chinese theologians like Lit-sen Chang (Zhang Lisheng) have written major works in theology and apologetics, and Chinese Bible scholars have produced commentaries of the highest quality.[1] In short, Protestant Christianity is fully indigenized now.[2]

Suitable for modern times

More and more scholars now recognize that modernity owes a great debt to Protestant Christianity. Most early scientists were Christians, and many are today. Recent research has shown that there is no conflict between Bible and science, for Darwinism has been proven to be contrary to scientific evidence in a number of fields.[3] Major inventors were Christians, or at least believers in God. [4] From Max Weber to the present, Protestant Christianity has fueled the engine of modern industry, commerce, and international trade; for a long time, countries with the strongest Protestant influence were the most prosperous in the world. Commercial laws, such as intellectual property rights and contracts, issue from a Christian understanding of social reality.

Compatible with globalization

Christianity is the most widely-spread religion in the world. There are Christians in virtually every country, including North Korea, Nepal, and Tibet. People from the most advanced countries to the most backward tribes have the Bible, or parts of it, in their own language. There were more countries represented at the 2010 Lausanne meeting in Cape Town than there are in the United Nations. Despite fierce persecution, the number of Christians is growing rapidly in Muslim societies, too. Christianity is the majority religion in sub-Sahara Africa; more than one-quarter of the people in South Korea are Christians. Remember, too, that Christians are found in all classes of society, both rich and poor, educated and uneducated. From university professors and Nobel Prize winners to construction workers building new skyscrapers, these people all share a common faith in the same God, read the same Bible, and have the same hope of everlasting life.

Christians form networks wherever they go. There are Chinese churches in North America, Europe, Russia, Latin America, and Africa; African churches in the Western nations; and international English-speaking congregations in every major city of the world. I once served in a Christian organization with members from 21 different nations.

Doyle, "Timothy Richard," in *Biographical Dictionary of Chinese Christianity*; Eunice Johnson, *Timothy Richard's Vision*.

[1] See G. Wright Doyle, *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng)*; see also Zhang's works on systematic theology and apologetics in Chinese. Short biographies of Zhang, Ni, Wang and others may be found on the Biographical Dictionary of Chinese Christianity.

[2] For ample evidence of the indigenization of Protestant Christianity in China, aside from standard histories referred to above, see books by Aikman, Cao, Golf, Liao, Keating, Ling, Ng, Xi, Xin, among many others.

[3] See, among many titles, works by Behe, Berlinski, Denton, Johnson, Wells.

[4] Examples include Isaac Newton, Orville and Wilbur Wright, George Washington Carver, Thomas Edison, Cyrus McCormick, and many others. For a longer list of both Roman Catholic and Protestant pioneers in science and technology, see https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christians_in_science_and_technology.

Our cultures differed, but our core values were the same. In fact, the Protestant missionary movement in the nineteenth and twentieth centuries was a major force in creating the "global village" we experience today.[1]

Christianity, therefore, is not only compatible with globalization, but a major force in it. Furthermore, Christians are playing a key role in softening some of the harsher aspects of globalization, such as the exploitation of workers and the pollution of the environment. For example, I once heard a Singaporean Chinese tell of how he had worked to change the policies of Walmart in China to make their operations friendlier to the environment and to the welfare of employees.

In fact, Christianity has been an international religion almost from the beginning. Within thirty years of the death of Jesus, Christians could be found in North Africa, Ethiopia, Arabia, what is now modern Turkey, Greece, Rome, Persia (Iran), India, and Syria. Two thousand years of history in all sorts of cultures. The Christian faith was first brought to China from Syria during the Tang Dynasty.

The environment

Care for the world created by God as good has become a major theme in Protestant evangelical ethical discourse in recent year.[2] One reason Christians must preserve the integrity of the environment is that pollution hurts everyone, and God commands us not to murder others, even slowly by the degradation of the environment. The Bible says "You shall not steal," and "You shall not covet." These two commands forbid making a profit at the expense of others' health and well-being. Christians also believe in obeying laws concerning the environment, and they are taught in the Bible not to give or take bribes.

Relationship with "God"

Finally, and most important, Christianity offers a relationship with a living God. He can be known through the truths contained in the Bible, which is a reliable source of knowledge about reality; through the life and teachings of Jesus Christ; and through the direct work of the Holy Spirit in our hearts. Believers in Christ can, the Bible says, enjoy a personal relationship with God as his beloved children, and they can do this along with other believers. We are not alone in the world. Our life has meaning. We have an almighty, all-wise, omnipresent Friend and Savior. He has promised us everlasting joy with him in a new heaven and a new earth.

"Weaknesses"

---

[1] For brief introductions to the Christian missionary movement, see Sanneh, *Disciples of All Nations*; Robert, *Christian Mission*; Walls, *Missionary Movement in Christian History*.

[2] See Evangelical Environmental Movement website, http://creationcare.org/; articles in *Christianity Today* on Christian creation care, http://www.christianitytoday.com/ct/topics/c/creation-care/. Also Brown, Edward R. 2008. *Our Father's World: Mobilizing the Church to Care for Creation* (InterVarsity Press); Merritt, Jonathan (2010) *Green Like God: Unlocking the Divine Plan for Our Planet* ISBN 978-0-446-55725-2; Snyder, Howard A., and Joel Scandrett. 2011. *Salvation Means Creation Healed: The Ecology of Sin and Grace* (Cascade Books); Wilkinson, Katharine K. 2012. *Between God & Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change* (Oxford University Press).

We know, of course, that most people in the world do not believe in Christianity, and that many intellectuals consider the Christian faith to be founded on myths and superstition. There are several major objections to the claims of Christianity. In the rest of this paper I shall briefly mention and discuss a few of them.

Is the Bible true?

The most basic question is, Is the Bible true? Usually, this question includes at least three others: 1. Aren't there many contradictions in the Bible? 2. What about the alleged historical mistakes in the biblical narratives? 3. Hasn't science shown the Bible to be wrong?

In response, let me say: 1. Though there is a very small number of apparent contradictions in the Bible which cannot be explained, almost all those which are usually mentioned are not really contradictions, and have very plausible explanations. 2. There are no known historical errors in the biblical narrative. In the past one hundred years, almost all the so-called errors have been cleared up by further research, especially archaeology. 3. Science has not disproven the existence of God – how could it, since science only deals with what can be observed, measured, and repeated in the laboratory? Second, the claim that evolutionism has shown the first few chapters in Genesis about creation are unscientific has been shown to be lacking in scientific evidence. Indeed, as noted above, evolutionism is now widely regarded as a theory with very little real evidence to support it, and many fatal arguments against it.[1]

Though liberal biblical critics have tried to show that the Bible is full of mistakes and cannot be trusted, they have been answered by scholars like Carl F. H. Henry and many others, who demonstrate that the Bible's claim to be the Word of God is worth our consideration.[2]

So many denominations!

One common object to Protestant Christianity is that there are so many different denominations, each one claiming to have the best interpretation of the Bible. Though this can be confusing, in fact, conservative evangelicals only seem to be that different from each other. They really have far more in common than it appears. We this, for example, in the Lausanne Covenant, issued in 1974 at the conclusion of the Lausanne Congress on Evangelism in Switzerland. Thousands of Christian leaders from all over the world signed this statement of faith, and it has been used around the world since as a declaration of common convictions.[3] In 2010, an even larger meeting of the Lausanne Movement was held in Cape Town, South Africa. The "Cape Town Commitment" was signed by most who attended, and again, shows that Protestant evangelicals are united in their basic beliefs.[4]

"Christian" wars

The history of Western civilization, where Protestantism has flourished, is replete with cases of wars fought in the name of Christ. Does this not prove that Christianity

[1] See note 32 above.
[2] See Doyle, *Carl Henry*; also Henry, *God, Revelation, and Authority*.
[3] For the full text, see http://www.apuritansmind.com/creeds-and-confessions/lausanne-covenant/.
[4] http://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment

fosters war, not peace?

Yes, the fact is that kings and presidents have waged war while claiming that they are fighting for God. The Cross of Christ has been used as a symbol for some terrible actions. When we examine the issue closely, however, we find two things: First, that politicians and religious leaders are often guilty of using religion for their own selfish ends. This does not disprove the truth of Christianity; it only proves that wicked and misguided people can misuse the name of Christ.

Second, if we look at the example and teachings of Jesus and of the apostles in the New Testament, we see that Christians may not use military force to protect themselves or to advance the interests of the church. Whether all war is totally wrong is a debated question, but it is clear that no war may be waged under the claim that "God is on our side." God is on the side of no nation or people, and Christians are called upon to suffer rather than to harm others who persecute them.

Slavery

American Christians must face the awful fact that white Christians enslaved Africans for several hundred years. In the American Civil War, southern Christians used the Bible to defend their oppression of black people.

Again, however, when we look more closely, we find that (1) the African slave trade has always been dominated by Muslims, even to this day; (2) Christians led the fight against slavery in England and in the United States;[1] (3) southern American Christians have all denounced slavery as wrong, and have expressed repentance for the sins of their forefathers.[2]

Women

Does Christianity promote the oppression of women? This claim is often made. The truth is that the Bible teaches that females are just as valuable as males; it has always fought against the killing of girl babies. Christianity has limited divorce; has always opposed polygamy (including concubinage); teaches men to be gentle with women (indeed, the concept of the "gentleman" was created in a Christian society). Marriage and motherhood are highly valued in the Bible. Women's education was first promoted by Protestant Christians. Everywhere the Bible is taught, the position of women has been improved and elevated.[3]

American society and foreign policy

Finally, we should acknowledge that the degradation of current American society and much of American foreign policy has called into question why a so-called "Christian nation" could be guilty of such evil actions. First, we should not that reliable polls indicate that no more than ten percent of all Americans are practicing Christians,

---

[1] See, for example, "William Wilberforce," in Baer, *Mere Believers*; Doyle, *Christianity in America*, pp.34-36, 112-113, 120-123, 135-`137, 145-147, 149-152,1260-161.

[2] **See "**Resolution on Racial Reconciliation On the 150th Anniversary of the Southern Baptist Convention," http://www.sbc.net/resolutions/899; "Southern Baptists Apologize for Slavery Stance." National Public Radio, August 28, 2009. **http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=112329862.**

[3] See Mangalwadi, *The Book that Made Your World*, pp.274-297.

though many claim to be followers of Christ. Second, because of the massive rejection of Christianity by intellectuals, the media, and government leaders in recent decades, the entire culture has fallen away from the situation in my childhood, when Christian moral standards were widely followed, even by non-believers.

American foreign policy has, indeed, often been conducted by people who thought they were doing the will of God. Some of them were quite sincere. They really believed that they were acting to help other nations. Others merely used the name of religion to cover their political and personal motives. I discuss this question at length in my book, *Christianity in America: Triumph and Tragedy*, where I try to show that whenever American Christians have sought to use political power to advance the kingdom of God, they have actually been used by clever politicians who had other motives and interests. The same has been true throughout history, from Constant, emperor of Rome, through the Middle Ages, the Wars of Religion, the imperialism of the nineteenth century, World War I in the twentieth century, and even America's invasion of Iraq. Christian have been deceived in their understanding of the Bible, and have been deceived by their leaders. They have forgotten Jesus' words, "My kingdom is not of this world."[1] This is all a great tragedy, and a lesson for Chinese Christians.

CONCLUSION

Briefly, then, I conclude that, despite weakness, evangelical Protestant Christianity has much to offer in China's current ethical and moral crisis. It has clear standards and many good examples; is based upon a reliable Bible; provides personal peace and transformation; fosters harmonious social relationships; is a fully indigenized Chinese religion; helped to create, and works well with some aspects of modernization; helped to create, and helps people live in an international environment; advocates care of the environment; and offers a relationship with a living God as Father, Savior, and indwelling Holy Spirit. As such, it deserves careful consideration by all those who care about China.

BIBLIOGRAPHY

I. General

Baer, Marc. *Mere Believers: How Eight Faithful Lives Changed the Course of History*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.

Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Chichester, West Sussex, UK: Wiley & Sons, 2012.

Behe, Michael J. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York, NY: Touchstone, 1996.

Berlinski, David. David Klinghoffer, ed. *The Deniable Darwin and Other Essays*. Discovery Institute Press, 2010.

Broomhall, A.J. *The Shaping of Modern China: Hudson Taylor's Life and Legacy*. Two Volumes. Pasadena, CA: William Carey Library, 2005. Originally published in seven volumes as *Hudson Taylor and China's Open Century*.

Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco, CA, Ignatius Press, 2007.

Chang, Lit-sen. *Asia's Religions: Christianity's Momentous Encounter with the East*. Phillipsburg, NJ: P&R

[1] John 19:36.

Publishing, 2000.

Denton, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis. New Developments in Science Are Challenging Orthodox Darwinism*. Bethesda, MD: Adler & Adler, 1986.

Doyle, G. Wright. *Ed., Biographical Dictionary of Chinese Christianity.* www.bdcconline.net.

_____________. *Ed. Builders of the Chinese Church: Pioneer Protestant Missionaries and Chinese Christian Leaders.* Eugene, OR: Pickwick Publications: *Studies in Chinese Christianity*. 2015.

____________. *Carl Henry: Theologian for All Seasons.* Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010.

____________.*Christ the King: Meditations on Matthew's Gospel.* Durham, NC: Light Messages Publishers, *2011*.

___________. *Christianity in America: Triumph and Tragedy.* Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013.

____________.*Jesus: The Complete Man.* AuthorHouse, 2008.

____________."The Social Conditions of Ministry in China Today," in Bruce Baugus, ed., *China's Reforming Churches.* Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 1014, 159-175.

___________. *Ed. and trans. Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng). Critique of Indigenous Theology: Critique of Humanism. (Critique of Humanism* translated by Samuel Ling). Eugene, OR: Pickwick Publications. *Studies in Chinese Christianity*. 2013.

____________.*Worship and Wisdom: Daily Readings from Psalms and Proverbs with Commentary.* Durham, NC: Torchflame Books, an imprint of Light Messages. 2015.

____________, and Peter Xiaonming Yu. *China: Ancient Culture, Modern Society*. Strategic Book Publishing, 2009.

Hamrin, Carol Lee, ed., with Stacey Bieler. *Salt and Light: Lives of Faith that Shaped Modern China.* Three Volumes. Eugene, OR: Pickwick Publications, Studies in Chinese Christianity, 2009-2011.

Henry, Carl F.H. *God, Revelation, and Authority*. Waco, TX: Word Books, Vols. 1-4.

_____________. *Christian Personal Ethics*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977.

_____________. Ed. *Baker's Dictionary of Christian Ethics.* Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1973.

Johnson, Eunice. *Timothy Richard's Vision: Education and Reform in China, 1880-1910*. Edited by Carol Lee Hamrin. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014.

Johnson, Philip W. *Darwin on Trial*. Downers Grove: IVP Books, 2010.

Mangalwadi, Vishal. *The Book that Made Your World: How the Bible Created the Soul of Western Civilization.* Nashville, TN: Thomas Nelson, 2011.

Moffett, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia. Volume II. 1500-1900*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

Robert, Dana. *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion.* Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009.

Sanneh, Lamin. *Disciples of All Nations*: Pillars of World Christianity. New York: Oxford University Press, 2008.

Sun, Anna. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Walls, Andrew. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004

____________. *The Cross-Cultural Process in Christian History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.

Wells, Jonathan. *Icons of Evolution: Science or Myth? Why much of what we teach about evolution is wrong*. Washington, D.C.: Regnery, 2000.

Willard, Dallas. *Renovation of the Heart*. Colorado Spring, CO: NavPress, 2002.

II. Contemporary Chinese Christianity

Aikman, David. *Jesus in Beijing*. Washington, D.C.: Regnery, 2006.

Baugus, Bruce. Ed. *China's Reforming Churches.* Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2014.

Burklin, Werner. *Jesus Never Left China: The Rest of the Story. The Untold Story of the Church in China Now Exposed*. Enumclaw, WA: Pleasant Word (a division of Winepress Publishing), 2005.

Cao, Nanlai. *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Chow, Alexander. ***Theosis**, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity n Unity*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013.

Falkenstine, Mike. *The Chinese Puzzle*. Xulon Press, 2008.

Fulton, Brent. *China's Urban Christians: A Light that Cannot Be Hidden*. Eugene, OR: Pickwick Publications. *Studies in Chinese Christianity*, 2015.

Golf, Paul, with Pastor Lee. *The Coming Chinese Church: How Rising Faith in China Is Spilling Over Its Boundaries*. Grand Rapids, MI: Monarch Books, 2013.

Hancock, Christopher. Ed. "The Church in China." *International Journal for the Study of the Christian Church*. Volume 15, Number 4, 2015, 261-377 (the entire issue).

Huang, Paulos. Ed. *Yearbook of Chinese Theology 2015*. Leiden: Brill, 2015.

Keating, John Craig William. *A Protestant Church in Communist China: Moore Memorial Church Shanghai, 1949-1989*. Bethlehem, Lehigh University Press, 2012.

Liao, Yiwu. *God is Red: The Secret Story of How Christianity Survived and Flourished in Communist China*. New York, NY: HarperOne, 2011.

Ng, Peter Tze Ming. *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives*. Leiden: Brill, 2012.

Stark, Rodney, and Xuhua Wang. *A Star in the East: The Rise of Christianity in China*. Templeton Press, 1015.

Wang, David, with Georgina Sam. *Christian China and the Light of the World: Miraculous Stories from China's Great Awakening*. Ventura, CA: Regal Books, 2013.

Wu, Jackson. *Saving God's Face: A Chinese Contextualization of Salvation through Honor and Shame*. Pasadena, CA: William Carey International University Press, 2012.

Xi, Lian. *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.

Xin, Yalin. *Inside China's House Church Network: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic*. Lexington, KY: Emeth Press, 2009.

Yamanori, Tetsunao, and Lim-Kwong Chan. *Witnesses to Power: Stories of God's Quiet Work in a Changing China.* Waynesboro, GA: paternoster Press, 2000.

Yang Guilin. *China, Christianity and the Question of Culture*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.

宗教与中国的道德伦理危机

戴德理[1]

摘要：中国的伦理和道德危机似乎每天都变得更加严重。它从个人扩展到家庭，工作场所，和社会的所有部分。任何希望给这场危机做出贡献的宗教都必须提供三样:1，个人的内心平静和道德转换为个人。2，明确的权威的教义和改变家庭与社会所有元素的内部动力。3，与神的关系。本文提出，基督教满足所有这些需求，且完全植根于中国社会，兼容全球化，能够激发人们保护环境。

关键词：基督教在中国；中国；中国社会；基督教伦理；中国家庭；宗教与社会；道德危机；道德重建

[1]戴德理，道学硕士，古典文学哲学博士，世华中国研究中心主任，上海大学全球研究中心副教授， 中国基督教传记词典的英文编辑(www.bdcconline.net)。他与余彼特合著了《中国：古老的文化，现代会》，独立撰写了《基督教在美国：胜利和悲剧》，《卡尔·亨利：四季神学家和其他书籍》，与李卡罗尔韩林博士联合主编《中国基督教的研究》，编辑了《中国教会建筑者和从东方来的智者：张立升：本土神学的批判》。



基督教神学与伦理

Christian theology and Ethics

基督教德性伦理学及其对现代中国道德建构的意义

——以托马斯·阿奎那为中心的探讨

梁卫霞[1]

摘要：20 世纪 80 年代以来，西方道德哲学上发生了一次重大的转向："德性转向"，即从现代规范伦理学向传统德性伦理学的转向。这次转向是基于对现代性道德困境的深刻反思所引发和促使的，实质上是对中古时期德性伦理学的转向或辩证复归。因此，亚里士多德代表的古希腊德性伦理学和托马斯·阿奎那代表的基督教德性伦理学再次引起了学界的瞩目。托马斯·阿奎那代表的基督教德性伦理学再次引起了学界的瞩目。阿奎那的德性伦理学因其"综合性"、"体系性"、"超越性"和"渊博性"等特征被誉为亚里士多德之后德性伦理的一大典范，又因其鲜明的"理智性"与世俗道德哲学有着更为亲和的关系，也更适于参与到当代道德哲学的新发展和新思潮中，因此，对当代德性伦理复兴和道德建构有着不容忽视的影响。就像阿奎那被誉为"永恒之父"，他的哲学被誉为"永恒哲学"一样，他的德性伦理也是"永恒的"，是现代道德哲学和道德神学最宝贵和最丰富的资源，对德性伦理复兴以及当代中国的道德建构具有深远意义。

关键词：道德困境 德性 德性伦理学 托马斯·阿奎那

20 世纪 80 年代以来，西方道德哲学上发生了一次重大的转向："德性转向"，即从现代规范伦理学向传统德性伦理学的转向。这次转向是基于对现代性道德困境的深刻反思所引发和促使的，实质上是对中古时期德性伦理学的转向或辩证复归。因此，亚里士多德代表的古希腊德性伦理学和托马斯·阿奎那代表的基督教德性伦理学再次引起了学界的瞩目。近些年来，麦金太尔、菲利帕·富特（Philippa Foot）、简·波特（Jean Porter）、斯坦利·豪尔瓦斯（Stanley Hauerwas）以及安德鲁·J.德洛里奥（Andrew J. Dell'Olio）等学者对阿奎那的基督教德性伦理学作了较深入的探究，揭示了其德性伦理学的当代意义及其对现代德性伦理复兴和道德建构所能贡献的学理资源和精神智慧。

[1] 梁卫霞，女，1976 年生，哲学博士，东南大学人文学院哲学与科学系副教授，研究方向为基督教哲学、基督教伦理学。

一、现代性道德困境与阿奎那德性伦理学的复兴

德性伦理学的倡导者麦金泰尔认为，近代以来，特别是 18 世纪启蒙以来的现代道德哲学实质上是一种摒弃传统德性论的规范伦理学，其对道德合理性的筹划必定是失败的，必定会深陷道德困境的泥淖而无法自拔。这种现代性道德困境主要表现为：祛共同体主义导致的个人主义、祛德性和德行导致的规范伦理范式、祛人性论和目的论导致的“道德是”与“道德应当”的逻辑断裂，祛神圣化导致的道德世俗化和价值相对主义、祛道德形而上学导致无休止的道德论争和道德分歧以及祛神学语境化导致的道德语言无力等。

德性伦理的复兴是解决以上诸道德困境以及道德理论和道德实践混乱无序的有效路径。在现代德性伦理的复兴和建设中，应注重对传统德性资源和德性智慧的挖掘、利用、吸收和改造，强调复兴是对传统德性伦理的辩证复归，特别是对中古时代的两大德性伦理范式，即亚里士多德主义和托马斯主义德性伦理的复兴。

作为一个兼具神学信仰和哲学理性精神的学者，阿奎那的德性伦理是对近现代之前神学和哲学伦理学的一个形而上的综合和聚力，它实际上搭建了一个哲学德性伦理学和神学德性伦理对话、互通和融合的平台，并借助这个平台将之前德性伦理的两大独立传统和两种不同路径（亚里士多德主义和新柏拉图主义—奥古斯丁主义）加以整合，从而建构了自身丰满磅礴而又综合创新的德性伦理体系。这个体系可以说是中古时代德性伦理发展的巅峰，也是西方德性伦理发展中与亚里士多德主义相媲美的最重要的德性资源和源泉。正如菲利帕·富特所说：“当思考德性与邪恶的时候，我们最好回到亚里士多德和阿奎那。”[1]

尽管阿奎那在很大程度上承继了亚里士多德主义的德性伦理传统，但是，仅仅把他视为一个亚里士多德主义的阐释者或评注者是错误的，也会曲解和贬低其德性伦理学的本质和当代价值。“仅仅把他视为一个亚里士多德主义者，从而仅仅从他更大的思想框架中抽取其对美德的论述，就严重歪曲了托马斯主义伦理学的本质，其结果就是限制了它对于当代伦理学反思可能产生的重要价值和贡献，无论是在世俗还是宗教意义上。”[2] 在某种程度上，阿奎那甚至超越了亚里士多德主义。安东尼·肯尼评价托马斯主义德性伦理时说：“这是具有开创性的、极其重要的研究，它使亚里士多德及其注释者的片言只语汇合成了一个有条不紊的体系”。[3]因此，阿奎那的德性伦理学不只是对亚里士多德《尼各马可伦理学》的评注和解释，而是以其超乎寻常的“综合力”和“大一统”的气质，将包括亚里士多德在内的古希腊德性伦理和中世纪基督教德性伦理思想综合汇聚成一个庞大的体系，成为中古时代德性伦理学的一大典范，也成为当今德性伦理复兴的一大传统或资源。

在现代德性伦理学复兴之前，阿奎那的伦理学一般被解读为一种自然法伦

[1] Philippa Foot, *Virtues and Vices*，Berkeley: University of California Press, 1978, P.1.

[2] 安德鲁·J.　德洛里奥　著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，北京：中国社会科学出版社，2008 年版，第 2-3 页。

[3] 安东尼·肯尼 著，黄勇译，《阿奎那》，北京：中国社会科学出版社，1987 年版，第 40 页。

理学，即他的伦理学是以自然法为核心和首位的，这种观点很明显带有规范伦理学的痕迹。然而，在德性伦理复兴的时代背景下，继续坚持以上的观点就与阿奎那伦理学的德性本位论和德性中心论严重不符。就《神学大全》第二部分即伦理学而言，阿奎那的伦理学实质上承继了希腊德性伦理学的传统，是一种以“目的论”、“好生活”、“好品格”、“善”、“德性”、“恶习”以及“罪”等概念为核心的德性伦理学。“它是一种关于美德或道德品格的目的论伦理学，而不是一种关于规则或命令的伦理学。”[1]

此外，当代德性伦理学是在反对规范伦理学的基础上发展起来的，“德性”和“规范”标识着两种截然不同的伦理传统和伦理形态，因此，在当代德性伦理复兴的背景下继续将阿奎那的德性伦理解读为一种规范伦理学会遭致各种误解。“当我们考虑到近来复兴美德伦理学的努力主要以反对规范、准则或律法的伦理学为典型特征，这样一来，继续将阿奎那解读成一个自然法伦理学家就会带来更多麻烦。”[2]

阿奎那的伦理学是一种德性伦理学，但这并不意味着他否定法律特别是自然法在伦理学中的作用，究其根本，法律也是其目的论伦理体系中不可或缺的部分。在他看来，德性是伦理学的内在根本，而法律和恩典则是伦理学的外在根本。由此可知，他的伦理学实质上是以德性为首要而不是以法律或规则为首要。换句话说，德性和法律相比，德性是第一性的，是伦理学的首要和本位，德性使人能够正确地遵守和运用法律。“虽然一个人好人永远做着与神圣律法一致的行为，但是美德才是托马斯主义伦理学的核心，因为它们使得人类正确地运用神圣的律法。”[3]

二、阿奎那德性伦理学的形上根基、综合策略、宏观结构和理论逻辑

（一）形上根基和综合策略

阿奎那的德性伦理学，不同于一般伦理学，是一种基于神学—哲学之形而上学的伦理学，有着深厚的道德形而上学根基和底蕴。具体而言，它奠基于一种广义的、深厚的 “善的形而上学理论”，即关于上帝、至善与存在三者合一以及由此衍伸的关于存在和善等同的理论，“善的形而上学理论”是阿奎那德性伦理学最重要的形上基础或元伦理学基础，也是综合理解其“自然与超自然”、“人性与超性”、“世俗与神圣”两个维度及其关系的理论根基。正如吉尔松（Etienne Gilson）所言：“在托马斯·阿奎那的体系中，对道德的研究不可能独立于他的形而上学。”[4]

阿奎那善的形而上学将存在、至善与上帝这三个最高范畴加以等同或合一，这种合一主要体现在三个命题中：“上帝即存在”，“上帝即至善”，“存在即至善”。这种合一是一种内在的本质的合一。上帝是存在本身，上帝因自己

[1]安德鲁·J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，第 38 页。

[2]安德鲁·J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，第 32 页。

[3]安德鲁·J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，第 39 页。

[4] Etienne Gilson, *Moral Values and the Moral Life: The Ethical theory of St. Thomas Aquinas*, Translated by Leo Ward, New York: Herder Book Company, 1961, P .15.

的本质而存在，而万物都是因分有上帝（存在本身）而存在；上帝是至善本身，上帝是所有事物中唯一因自己的本质而是善的，而上帝之外的其他万物，不是因其本质，而是因源自上帝（至善）并分有上帝之善的方式而被称为善的。由此看来，存在和至善是上帝的本质，而非上帝的属性，上帝、存在和至善的合一是一种内在的本质的合一，是一种三位一体式的合一，同时也彰显出中世纪“神学—形而上学—伦理学”三位一体式的合一。

在上述三个命题的基础上，阿奎那接着推衍出第四个核心命题：“存在与善是可以互换的”[1]，或“存在即善”，凡是存在的，就是善的。这是他关于善的形而上学理论的一个经典命题，也被称为其道德形而上学或元伦理学的核心命题。这个命题不仅适用于上帝，也适用于具体的事物或受造物，即具体事物或受造物的存在或善也是合一的。具体事物的存在和善应当从两重意义上理解：其一，从本体论意义或基督教神学创造论的意义而言，事物的存在或善是源于上帝（存在本身和善本身）的一种“分有”之存在或善；其二，从亚里士多德的意义而言，事物的存在或善就其作为“实有”之存在或善，这是一种应当被绝对地考察的善性。

综上观之，阿奎那对事物双重之善的论述主要遵循两条路径：新柏拉图主义—奥古斯丁主义的分有路径和亚里士多德主义的自然路径。他基于神学和哲学的二重立场，既要坚定地传承奥古斯丁主义的神学传统，又要理智地保留亚里士多德主义中的正确观点，因此，他试图不贬低任何一方而尽力综合地利用二者，综合各方之所长，为我所用。他的综合策略所秉承的基本原则是：亚里士多德主义的自然路径从属于奥古斯丁主义的分有路径。“阿奎那利用了亚里士多德主义在善的形而上学上的‘自然’路径，但是这一路径不能代表他全部关于善的形而上学。在我看来，阿奎那更为完整的善的观念既与自然又与分有的路径相关，但自然的路径是从属于分有的路径的。”[2]

阿奎那以上对善的分析中所展现的就是这种整体性的策略和努力，他的综合是在全面考量两种传统之理论优劣的基础上所做出的综合创新。

分有路径在阿奎那善的形而上学理论中具有更为重要的统筹意义，它不仅能够调和亚里士多德主义和奥古斯丁主义之间的冲突和对立，还能够在保持亚里士多德主义独立性和完整性的同时包容或涵摄之，而且能够超越之，并使之得以提升和完善。“阿奎那采用新柏拉图主义的分有概念，这成为解决在他思想中亚里士多德主义和奥古斯丁主义之间的张力的调和性原则。它联系了阿奎那世界观中通常呈现为互不相关的两个层面，即自然的层面和超自然的层面。自然的层面分有了超自然的层面，并且在超验性中达到了终极的完满。但是，这一分有同时又照顾到了自然层面的独立和完整性，虽然自然层面对于它所分有的那个更高的实现有所依赖。”[3]

（二）宏观结构和理论逻辑

[1] St. Thomas Aquinas，*Summa Theologica*, I，5，1.

[2]安德鲁 • J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，第 55 页。

[3]安德鲁 • J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，第 118 页。

阿奎那的体系构建历经“跟随”到“试建”再到“自建”三个阶段，《神学大全》就是其神学哲学体系自我建构的典范， 因此，《神学大全》是国内外学术界研究阿奎那的首选文本，也是我们探究其德性伦理学最成熟、最系统和最重要的文本。

宏观地来看，《神学大全》有三个部分：第一部分是“上帝论”，主要论述了三位一体的上帝、上帝创造万物和人类以及上帝的治理，阐释了上帝与世界、万物和人的“创造与受造”、“存在与分有”、“至善与善”等关系。这部分是阿奎那上帝论、存在论和善的形而上学的理论基础；第二部分是“人学”，或者更准确地说是“伦理学”、“德性伦理学”部分，主要论惟一具有上帝肖像的人及其向作为至善、第一因和最后目的上帝之复归的主要途径，即德性和德行，以及与之相反的恶习和罪等；第三部分是“基督论和圣事论”，主要论作为人类德性复归的导师和神圣实践的典范之救世主耶稣和圣事。在阿奎那看来，耶稣基督是人类道德行为的典范，完美地展现和践行了德性的典范。

在这三个部分中，第二部分，即阿奎那专门探讨德性以及与之相反的恶习之德性伦理学部分，是《神学大全》中篇幅最长、运思最盛、内容最丰富、问题所涉最广以及论题最为精细的部分，在《神学大全》中具有结构性的重要意义或枢机地位。较之其它两个部分，《神学大全》第二部分因涉及道德、德性、幸福以及伦理实践等内容，在 13 世纪的多明我会乃至整个学术界备受关注。“当第一部分和第三部分尚无广泛的受众之际，第二部分处理特定道德的那部分已经以多种版本广泛传播。”[1] 到了现时代，第二部分也因德性伦理的复兴而再次引起世界的瞩目。许多研究阿奎那的学者对第二部分即德性伦理学部分给予高度评价，认为它是继往开来、无与伦比、意义深远的杰作。“但总的说来，甚至从纯哲学的角度来看，它比亚里士多德前进了一大步。任何其他基督教思想家的作品都未能超过它，而且对那些生活在后基督教的世俗时代的人，它也仍具有很大的意义和价值。”[2]

从理论逻辑来看，究其实质，《神学大全》是一个新柏拉图主义—奥古斯丁主义的理论框架，呈现为一个以上帝（至善、存在）为源点、支点和终点的环形体系，这个体系以上帝（至善、存在）为中心，着重阐述具有上帝肖像的人如何由上帝（至善、存在）而来，如何因上帝（至善、存在）而在，最后如何复归于上帝（至善、存在）三大问题。换句话说，《神学大全》描绘的就是人的心灵回归上帝（至善）的旅程，勾勒出一幅人从善而出并向善而归的道德生活模式和道德理想蓝图。

这个环形的理论体系贯穿着两条道路，即“分有—创造”之自上而下的道路和“相像—相似”之自下而上的道路。概而言之，前者是从上帝（至善）到人（人的善）的“向下之道”，“人具有上帝的肖像（image）”以及“人要与上帝相像（likeness）”是人回归或通达上帝的“向上之道”，而德性（包括人性德性和超性德性）则是人之“向上之道”、“人通达上帝”或“人与上帝相似”的主要途径，作为完全德性和德行之典范的耶稣基督也为人之“向上之道”或“人通向上帝”树立了典范。此外，这个环形结构也彰显出阿奎那德性

[1] 约翰·英格利斯 著，刘中民译，《阿奎那》，北京：中华书局，2014 年版，第 126 页。
[2] 安东尼·肯尼 著，黄勇译，《阿奎那》，北京：中国社会科学出版社，1987 年版，第 44 页。

伦理学的形上性、目的性、终极性、秩序性、超越性和理智性等特征。

三、基督教德性伦理学对现代中国道德建构的意义

以阿奎那为代表的基督教德性伦理研究在相当大的程度上是由当代德性伦理的复兴思潮所推动，因此有必要在此思潮和语境中对之进行研究，探讨它为当代德性伦理复兴以及现代中国道德建构所能提供的理论建构模式、可借鉴的资源以及适用性和影响力等具有重要的价值和意义。

（一）坚守德性伦理的形而上学本位

究其根本，现代性的“道德筹划”正是因为忽略甚至摒弃了道德形而上学的根基，使得现代性伦理缺失了其最为重要的形上本位，因此，现代德性伦理的建构应植根于深厚的道德形而上学，特别是关于善的形而上学理论。麦金太尔早期对托马斯主义德性伦理的认识存在偏颇，这种偏颇更多地在于它忽视了阿奎那关于至善和人类善的元伦理学或神学—哲学之善的形而上学，因此他所阐述的阿奎那德性伦理缺少了厚重的形上根基，阿奎那德性伦理学中贯穿和综合的“自然与超自然”两大主线或传统也没有精准地表现出来，走向了偏颇。具体地说，麦金太尔笔下的阿奎那是一个过度自然主义或过度亚里士多德主义的阿奎那，没有将其新柏拉图主义——奥古斯丁主义的传统或路径彰显出来。但在其后期著作中，麦金太尔对阿奎那德性伦理的建构模式给予了极大的重视和评价，认为他在广博的形上视野下综合了最好的希腊德性传统与最好的基督教奥古斯丁主义德性传统，将亚里士多德主义的德性观融入到奥古斯丁主义的框架中，在保留前者本来面目的基础上将之提升，因此是当今复兴德性伦理最好的传统和借鉴之一。

正因为阿奎那的德性伦理学植根于一种深厚宽广的道德形而上学，他才能将自然与恩典、人性与超性、世俗与精神、德性与恩典和法律等加以综合和融摄，这在当今时代有着独特的意义，当然，也包括对当代中国道德哲学的发展。正如安德鲁·德洛里奥所指出的：“因为它一方面严肃看待人类自身的行动对于发展自我的作用，而同时又使人类面对超越以及上帝（中国的“天”）或恩典保持开放性……这种道德视域对于中国的当代道德哲学也有着特别的相关性。这不仅因为如今中国哲学家们正在努力寻找道德的根基，而且因为阿奎那的视角与中国传统思想，尤其是儒家思想有着某种相似性。”[1] 因此，他对朱熹和阿奎那的德性伦理思想作了比较性的研究，探讨了二者在论道德自我培养的基础方面的一些共识或相似性，认为二者都力图综合不同的思想传统，寻求自然与超越、世俗与精神之间的和谐，试图通过建立一个在形而上学意义上非常丰富的德性伦理模型达到这个目的。

（二）重塑德性伦理的目的论架构

西方中古德性伦理学都是在目的论的框架中建构起来的或都有一个明确的目的论架构，因而，德性、善或好、意志、幸福和德行等基本概念都具有目的论的特定内涵和旨趣。所谓目的论架构或框架，“恰恰是要通过对‘目的的建

[1]安德鲁·J. 德洛里奥 著，刘玮译：《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，中译本序言第 2—3 页。

筑术结构’（即低级目标从属于高级目标，形成一个阶梯性结构）阐明，有一种目的，它不从属于任何别的目的，别的目的却从属于它，它是‘因其自身之故’而被欲求的，这个目的才是最终目的。只有相对于这种意义的‘目的’，才能定义‘好’或‘善’。”[1]

在目的论以及善的形而上学框架中，基督教的德性伦理学确保了人从“是什么”到“应当怎么样”的逻辑过渡以及因果性推论的合理性，事实与价值之间、本体论与伦理学之间并不存在必然的鸿沟或割裂。但是，近现代的道德哲学否定了中古德性伦理学的目的论传统，拆除或解构了其目的论的框架，因而原本统一的道德图景变得分崩离析，“是”与“应当”之间的因果逻辑关系断裂，道德多元论和道德相对主义也随之应用而生。麦金太尔在后期一改先前对阿奎那德性伦理学的认识偏颇，对托马斯主义的传统给予高度评价，盛赞其目的论基础上的道德统一性、强大的整合性和空前的超越性，并认为其他道德传统的各种相互对立的主张都可以在托马斯主义中得到最好的理解和评价，因为托马斯主义的立场认识到了一种合理探究传统观念的必要性。[2]

（三）反思基督教德性伦理的语境性和型塑性

安斯科姆（Elizabeth Anscombe）在《现代道德哲学》中明确指出，现代道德哲学的一些主导性观念，诸如道德应当、道德义务和道德责任等是中世纪基督教德性伦理学的独特产物，本质上是宗教性的或只适用于宗教性的语境。具体来说，上帝（至善）作为立法者，他是伦理法律和伦理诫命的颁布者和第一因，是其他法律的根源，同时也确保了法律的崇高性和神圣性，因此，人应当有义务和责任按照上帝的法律行事，道德应当、道德义务和责任等观念仅适用于特殊的基督教语境。然而，祛魅之后的现代世俗道德哲学仍然沿用这些观念，完全没有意识到它们已经失去了意义的根基，因而必然会陷入混乱和分歧。

虽然从宗教改革和启蒙运动开始，人们就试图从中古伦理学对“善”和“德性”的思考转向对“正当”的思考，从而开创一种新型的伦理学，但是，上述观念却在思想的激流澎湃和转向中延续下来，并最终在康德的道德哲学中得到变相的复活，并由康德哲学波及到现代道德哲学。在这个意义上，如果不理解基督教德性伦理学，那么也不能深入理解近代道德哲学，特别是康德的道德哲学，乃至于被康德哲学影响的现代道德哲学。“可见，在希腊伦理和康德的道德学说之间，有天主教义的道德学同时超越并综合了两者。或许我们更好说，若没有天主教的道德学，康德的道德学不可能存在。康德道德学只是天主教道德学解体以后的产品。”[3]

（四）借鉴基督教德性伦理的综合性和典范性

就德性伦理的综合性和典范性而言，阿奎那可谓是有史以来最为详尽和系统地探讨德性伦理之人，他的德性伦理堪称是德性伦理发展里程中的一座至今无人企及的丰碑和典范。如前所述，他不仅以气势磅礴的宏大视野将之前两大

---

[1] 亚里士多德 著，邓安庆译，《尼各马可伦理学》[注释导读本]，北京：人民出版社，2010 年版，第 25 页。
[2] A.麦金太尔 著，万俊人等译，《三种对立的道德探究观》，北京：中国社会科学出版社，1993 年版，中文版导论第 4 页。
[3] 吉尔松 著，沈清松译，《中世纪哲学精神》，上海：上海人民出版社，2008 年版，第 287 页。

传统加以内在地综合，而且将德性伦理奠基于深厚的神学和哲学之形上基础，深入地阐述了人的道德行为、目的性、幸福、情欲、意志、自愿和不自愿以及选择等，详尽地考察了德性的内涵、本质、主体、原因、分类，分析了主要的德性、特征、德性的秩序和联系以及德目表等，还创造性地阐述了至善与德性、幸福与德性、人性与德性、人性德性与超性德性、德性与恩典和法律等的关系。

总之，阿奎那的德性伦理以其综合性、广博性、丰富性和精深性奠定了其在神学哲学中的典范地位，是我们建构德性伦理必要的借鉴。“阿奎那关于美德与邪恶的观点提供了历史上乃至当今关于道德研究著作中最详尽、最全面的解释。但愿阿奎那关于美德的研究能够作为一种典范服务于哲学和哲学史的研究。”[1]

（五）彰显基督教德性伦理的适用性和影响力

就德性伦理的适用性和影响力而言，如果要思考以阿奎那为代表的基督教德性伦理与当代德性伦理的复兴问题，我们首先要考虑的是，一种创建于 13 世纪、镶嵌于有神论体系中的德性伦理对于当代德性伦理学的建构是否真的适用，是否真的有意义，或者对哪些人、在哪些范围内有意义等，这是一个重大的和有现实意义的问题。

究其实质，阿奎那的德性伦理不是一种唯信仰主义的、纯粹神学意义上的伦理学，而是在宏大哲学和神学视野下创建的一种理智主义的基督教德性伦理学。他的德性伦理包含了对人类心灵之超越性和人类理性之局限性的洞见，也包含了他对人之幸福和自我完善等的终极性和精神性的构想。他在宏大视野中深刻地领悟到人类心灵的深处有一种对超越的、绝对的善（至善）的渴望和需要，也敏锐地觉察到人类理性在这种渴望和完善需要面前的无能为力和局限性，因此，人类为了获得完满的幸福或自我完善应当保持对超验存在或至善的敞开性。他的德性伦理澄明了德性与神圣性、精神性、超越性之间的内在联系，这为德性伦理研究开辟了一种超越性和精神性的维度和领域。“我认为《神学大全》是我们所拥有的关于道德哲学的最好资源之一，此外圣托马斯的伦理著作对于无神论者以及天主教或其他的基督教徒同样有意义。”[2]

阿奎那的理智主义德性伦理学是中古时期最系统、影响最深远的伦理形态，而且，因其显明的“理智主义”特征，它与世俗的道德哲学有着更为亲和的关系。“托马斯的基督教教义与某些世俗的理性主义有着比某些基督教的非理性主义更为密切的亲缘关系。”[3]也更适于参与到当代道德哲学的新发展和新思潮中。就像阿奎那被誉为“永恒之父”，他的哲学被誉为“永恒哲学”一样，他的德性伦理也是“永恒的”，是现代道德哲学和道德神学最宝贵和最丰富的资源，对德性伦理复兴以及当代中国的道德建构具有深远意义。

---

[1]约翰·英格利斯 著，刘中民译，《阿奎那》，北京：中华书局，2014 年版，第 145 页。

[2] Philippa Foot, *Virtues and Vices*，Berkeley: University of California Press, 1978, P.17.

[3] 阿拉斯代尔·麦金太尔 著，龚群译，《伦理学简史》，北京：商务印书馆，2003 年版，第 168 页。

参考文献：

（1）Philippa Foot, Virtues and Vices[M]，Berkeley: University of California Press, 1978.

（2）安德鲁·J. 德洛里奥 著，刘玮译，《道德自我性的基础：阿奎那论神圣的善及诸美德之间的联系》，北京：中国社会科学出版社，2008 年版。

（3）安东尼·肯尼 著，黄勇译，《阿奎那》，北京：中国社会科学出版社，1987 年版。

（4）Etienne Gilson, *Moral Values and the Moral Life: The Ethical theory of St. Thomas Aquinas*, Translated by Leo Ward, New York: Herder Book Company, 1961.

（5）St. Thomas Aquinas，*Summa Theologica*, I，5，1.

（6）约翰·英格利斯 著，刘中民译，《阿奎那》，北京：中华书局，2014 年版。

（7）亚里士多德 著，邓安庆译，《尼各马可伦理学》[注释导读本]，北京：人民出版社，2010 年版。

（8）A.麦金太尔 著，万俊人等译，《三种对立的道德探究观》，北京：中国社会科学出版社，1993 年版。

（9）吉尔松 著，沈清松译，《中世纪哲学精神》，上海：上海人民出版社，2008 年版。

（10）阿拉斯代尔·麦金太尔 著，龚群译，《伦理学简史》，北京：商务印书馆，2003 年版。

Chiristian Virtue Ethics and Its Meaning to Modern Chinese Moral Monstrction

---------- Discussion centered to Thomas Aquinas

Liang weixia

Abstract: Since 1980s, there has been a major turn in the western moral philosophy: virtue turn, that is, from the modern normative ethics to the traditional virtue ethics. This turn was urged and triggered by the profound reflection on modern moral dilemma, its essence was to turn to or dialectically return to virtue ethics in the ancient times .Therefore, the Greek virtue ethics represented by Aristotle and the Christian virtue ethics represented by Thomas Aquinas once again attracted the attention of the academic circles. Thomas Aquinas's virtue ethics characterized by its "comprehension", "system", "transcendence" and "profound" and so on, was praised as a great example of virtue ethics after Aristotle, and because of its bright "intellect" had a more affinitive relationship with the secular moral philosophy, it is also more suitable to participate in the new development of contemporary moral philosophy and the new trend of thought. Therefore, it has an important influence on the revival of Contemporary Virtue Ethics and moral construction.Just as Aquinas is known as "the etrnal father", his philosophy is known as "the eternal philosophy", his virtue ethics is also "eternal", it is the most valuable and most abundant resources of modern moral philosophy and moral theology, and it has profound significance to the revival of virtue ethics and the moral construction of contemporary China.

Key Words: Moral dilemma；Virtue；Virtue ethics；Thomas Aquinas

伦理价值因素对人力资本形成和发挥的影响研究

——基于新教伦理的视角[1]

潘益兴 袁静[2]

摘要：面对经济步入“新常态”，中国可以使用的年轻劳动力逐年在下降。要在劳动人口规模下降的情况下，继续保持中国经济平稳的发展，企业和社会对于人力资本的提升就显得尤为关键。本文通过新教伦理对于人力资本形成和发挥的论述，发现在新教伦理中具有四种人力资本的功能即：激发了人们在企业工作的积极态度、倡导员工克制与节俭、培植了企业家精神并孕育了企业家和促使教育的普及并激发人们学习专业技术的热情。本文的研究结果可供学界和业界借鉴从伦理价值的角度来提升现有的企业员工人力资本。

关键词：伦理价值； 人力资本； 新教伦理

引言

在近几十年的经济学研究中，有关经济增长的源泉和发动机的探讨很多，其中一个热点就是聚焦于“人力资本”[3]，诺奖获得者卢卡斯（Lucas，1988）在题为《论经济发展的机制》一文中，突破了新古典增长模式的架构，引入舒尔茨（T.W.Schults，1960）和贝克尔（G.Becker，1964）提出的人力资本理论，并运用宇泽弘文（Uzawa，1965）的分析框架，引入专业化人力资本生产的教育部门，提出了一个以人力资本为核心的增长模型。这一模型强调，人力资本尤其是人力资本的外溢效应具有递增性，而这种递增效益使得人力资本成为“增长的发动机”（the engines of growth），成为长期经济增长的源泉。由此引发了大批学者对于对人力资本的研究，尤其是有关于人力资本对于经济增长的机理和过程的研究。本文在前人研究的基础上，仅就伦理价值因素对人力资本形成和发挥的机理做些探索，由于伦理价值领域内容涵盖很广，笔者选择从新教伦理的视角出发来研究这一课题，以期待对这一课题的研究有些许的突破。

本文研究的内容框架如下：第一部分对有关人力资本形成和发挥的相关文献做一些回顾梳理并指出本研究的突破之处；第二部分是全文的重点，从四个角度分析新教伦理对人力资本形成和发挥，尤其是发挥的影响；最后一部分为

---

[1]本文为2014年国家社科基金青年项目《基督教与当代中国经济发展关系研究》（14CZJ015）阶段性成果。
[2] 潘益兴、袁静，温州大学城市学院副教授。
[3]任保平、钞小静等：《经济增长理论史》，科学出版社，2014年版，第67页。

结论，在结论中指出新教伦理对人力资本的影响对在新常态下的中国经济持续健康发展的启迪。

（一）有关人力资本形成和发挥的文献回顾

到底是哪些因素导致人力资本的产生和外溢呢！舒尔茨（1960）认为在人力资本的形成过程中，教育投资非常关键。舒尔茨对 1929-1957 年美国教育投资与经济增长的关系作了定量研究，得出如下结论：各级教育投资的平均收益率为 17%；教育投资增长的收益占劳动收入增长的比重为 70%；教育投资增长的收益占国民收入增长的比重为33%。与其他类型的投资相比，人力资本投资回报率很高。不但舒尔茨，其他的经济学家亦得出相类似的研究结论，如明赛尔（Mincer，1997）的教育模型，贝克尔（Becker，1964）的培训模型等，因此早期经济学家，他们比较一致的认同：教育或培训是形成人力资本的重要来源。[1]

但是这样的观点一提出就遭受到经济学家的批评如布赖斯（M.D.Bryce，1960），他们认为若人力资本只是考虑到教育或培训的微观个人层面的供给，而忽略实际的需求和生产劳动，哪怕再多的教育或培训也只能是白白地作废无法转化为实际的人力资本。随着阿罗（Arrow，1962）提出的“干中学”的观点，经济学家找到了人力资本另一重要的来源：即人力资本在“干中学”的过程中因着知识和经验的积累可以不断得到提升。卢卡斯（Lucas，1998）和罗默（Romer，1986）在他们的模型中给出了这样的结论：人力资本可以分为内效应和外效应。通过教育或培训可以逐渐形成个体的内效应；而在“干中学”的过程中，随着知识和经验的不断累积则形成外效应。

那是不是说有了内效应和外效应，人力资本形成与发挥的问题就彻底解决了呢？现实的问题总是促使经济学家继续地去探索。因为经济学家在用人力资本考察“柏林墙”倒塌之前的东德和西德，他们惊人地发现：东西两德的产业工人均有良好的教育经历，他们也在类似的工厂工作，但是两者的效率却相去甚远。这使得后来的经济学家如夏皮罗（Shapiro，1984）等提出挑战说：人力资本的形成应该还有第三种主要的来源：就是体制或者说是制度。因为无论是人力资本的内效应还是外效应，只是形成潜在的人力资本。但是潜在的人力资本不等于真实发挥的人力资本，只有在合理的制度环境中，潜在的人力资本才有可能发挥出其真实的水准。

那如何才能使劳动者的人力资本尽可能的发挥到真实水平呢？制度经济学家（如 Barzel，1989）给出了鲜明的答案：良好的制度环境和激励机制。但是在探讨制度时，他们却很笼统，大量的研究集中于正式制度领域（如周冰，2008；姚先国，1994），而对于非正式制度的研究却相当缺乏。其实正如新制度经济学的领军人物诺斯所言：“非正式制度具有十分重要的地位，即使在最发达的经济体系中，正式规则也只是决定行为选择的总体约束中的一小部分，

[1]马红旗、王韧：《对人力资本理论的新认识》，经济学家，2014 年第 12 期，第 34-35 页。

人们行为选择的大部分行为空间是由非正式制度来约束的”[1]。

本文尝试着从非正式制度中的伦理价值角度去探索其对人力资本的形成和发挥的机理。由于非正式制度的内容包罗万象，笔者将焦点对准宗教伦理（基督新教伦理）的角度去切入研究，以期能在该领域有些突破和进展，因为人力资本的形成和良好的发挥不但需要规范的制度、品质的教育和干中学的知识积累，它也不可或缺的需要一种伦理价值。

（二）伦理价值影响中的人力资本——新教伦理的角度

1517 年，在欧洲大陆兴起了一场宗教改革运动，这场运动不仅仅改变了基督教世界的格局[2]，同时也对当时欧洲的社会、经济和政治产生了重大的影响。其中对社会生产和经济的影响主要是通过新教伦理的实施产生的。后来韦伯（1904）在研究这段历史的时候，提出了新教伦理的关键点或核心就是“天职观”[3]。马丁路德首先提出了“天职/召命”的思想，“引出了所有新教教派的核心教理：上帝应许的唯一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。”[4]这意味着工作没有高低、好坏之分。人们做何种工作没有分别，只要他所做的是为了圣神的目的。因此，所有合法的工作都是高贵和蒙上帝喜悦的。工作是人的一种不可推卸的职责，而且是神圣的职责！[5]

因此孕育出了新教徒独特的劳动价值观，这使得人们不再视尘世的工作和劳动为低级的事物。无论是修道院还是厨房，无论是在祈祷还是在纺线，只要那是上帝赋予你的工作，它们的价值都是圣神的也是平等的。那么这种新教伦理在哪些层面上影响了人们的人力资本供给呢？

（1）新教伦理激发了人们在企业工作的态度

在企业管理中，经常引发的一个问题：是什么因素影响并决定工人的劳动效率！早期的经济学家和管理学家给出的答案是：物资的刺激。的确物资的刺激刚开始可以在一定层度上提升劳动效率，但之后这种效应就日益地减低。后来在行为科学发展史上的“霍桑实验（Hawthorne Effect）”[6]证实了上述的判断，同时行为科学的研究结果表明：人的工作态度与企业的劳动生产率之间有巨大的相关关系。尤其是，当企业的目标与员工的目标相同时，员工积极的工作态度能极大促进企业生产效率的提升。而积极的工作态度不是简单地靠物质条件的改善或工资待遇的提升就可以获得，最根本和有效的改善员工工作态度的措施是员工伦理价值上的认同！这也是梅奥对霍桑实验的结论之一。

---

[1]诺斯：《制度、制度变迁和经济绩效》，上海：三联书店，1994 年版，第 49 页。

[2]在宗教改革之前，基督教主要有两个分支，即东正教和罗马公教（天主教）；但之后，基督教产生了第三个分支，即新教。

[3]林纯洁：《马丁路德天职观研究》，北京：人民出版社，第 3 页。

[4]马克斯・韦伯著，于晓等译：《新教伦理与资本主义精神》，上海：三联书店，1987 年版，第 59 页。

[5] Emil Brunner, *Christianity and Civilization*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1949, p61-62.

[6]霍桑实验是心理学上的一种实验者效应，是指当被观察者知道自己成为被观察对象而改变行为倾向的反应。霍桑效应起源于 1927 年至 1932 年期间，美国哈佛大学心理学教授埃尔顿·梅奥带领学生和研究人员在西方电器公司（Western Electric）位于伊利诺伊州的霍桑工厂（Hawthorne Works）进行的一系列心理学实验。霍桑实验是心理学史上最出名的事件之一。

由新教“天职观”引发的新教工作伦理（Protestant Word Ethic, PWE），使得信徒们在工作岗位上勤勤恳恳、兢兢业业、任劳任怨，尽自己百分之百的热情去施展上帝所赋予他们的工作才能。这些信徒们在工作中恪敬职守、严格要求自己，对待工作绝不马马虎虎，因为懒惰与懈怠从来不是他们所信靠的上帝所喜悦的。“这样，虚掷光阴就成了万恶之首，并且在原则上是最不可饶恕的罪孽…时光无价，虚掷一寸光阴就是丧失一寸为上帝之荣耀而效劳的宝贵时辰！”[1]

新教徒在工作中表现出积极努力和不懈怠的人力资本状态，均是出于新教伦理的道德和价值功能。他们视劳动为一种天职，并且谨记《圣经.新约》的教训“不做工者不可吃饭”[2]。

路德之后的第二代新教领袖加尔文同样有相类似的论述：“（人）是要从事某些工作，不可逃避职责，游手好闲，无所事事，一切懒惰不干活的行为是与自然秩序背道而驰的。而人们却可以在工作中得到正真的快乐和满足”[3]。故此这种强烈的宗教伦理就很自然地转化为强大的人力资本，表现为他们对于所从事各行各业工作的努力、热情和积极。

（2）新教伦理倡导员工克制与节俭从而节约了企业监管成本

信息经济学和新制度经济学给传统经济学带来一个重大突破即：市场中供需双方对于同样一件事物其掌握的信息是不对称的（George Akerlof，1970、Michael Spence,1973、Joseph Stiglitz，1976），因此在市场中会存在“劣币驱逐良币”的现象。而这种信息的不对称情况，亦会发生在企业或工厂中，由于企业的管理层和员工彼此之间信息的不对称，在生产过程中往往会产生机会主义行为（O.E.Williamson，1979、1985）。机会主义行为的一个很典型的例子就是“搭便车现象”[4]，这种现象在世界上任何一个行业都或多或少地存在，如何减少企业员工的“搭便车现象”，目前的方法主要是加强监管和考核。但不论是监管或考核，都会增加企业的成本。如何有效地降低机会主义行为或“搭便车现象”，对于新教徒来说，他们的伦理和道德给出了一个相当有意义的答案。新教伦理严格约束了新教徒的行为，“不劳而获”的搭便车行为是不诚实、欺骗和撒谎的表现。这样的行为在上帝眼中被视为“恶”，最终要受上帝的审判。新教徒所遵守的宗教伦理规范要远远严格于企业对其员工的规范和监管条例。因为对于新教徒来说，上帝的审判意味着永远且痛苦的地狱之灾，故即使他们在没有人为的监管环境中，仍然会兢兢业业地工作如同他们在有人的监管下一样。同时他们不但因为惧怕于上帝的审判，他们还有一种因工作出色荣耀上帝之名的心理促使他们自愿地去克制机会主义行为。而且对于他们来说，上帝是无所不在的，所以新教伦理规范使得他们很少会有“搭便车现象”或采用机会主义的行为。正如韦伯所言：“新教徒的工作完全是为了一个超验

[1]马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，西安：陕西师范大学出版社，2006 年版，第 90 页。
[2]新约·帖撒罗尼迦后书第三章 10 节。
[3]大卫·霍尔、马修·伯顿：《加尔文与商业》，成都：四川人民出版社，2015 年版，第 40 页。
[4] 1965 年，美国经济学家曼柯·奥尔逊公开发表了《集体行动的逻辑：公共利益和团体理论》(The Logic of Collective Action Public Goods and the Theory of Groups)一书，书中正式提出了“搭便车”理论。所谓“搭便车”（free-rider problem），又名"免费搭车"或"坐享其成"，是指在集体行动中，一个人或组织从公共产品中获益，但却既不提供公共产品也不分担集体供给公共产品的成本，从而免费从其他人或组织的努力中受益。它反映了个体自利的经济理性与集体理性之间的冲突为人类共同生活所造成的困境。

的结局，即免去审判、获得拯救、荣耀上帝。也正是因为这个原因他在现世的工作完全受免去审判增进上帝荣耀的目的支配，只有一种靠神圣价值所指引的生活和工作，才能达到对自然状态的克服”[1]。国内知名学者林毅夫（1994）就认为：“它帮助个人对他和其他人在劳动分工、收入分配和现行制度结构中的作用作出道德评判，并且（劳动者）对现行制度安排的合乎义理性（Legitimacy）的伦理信念，能淡化机会主义行为[2]。因此他的结论是：意识形态和伦理道德是能产生极大外部效果的人力资本[3]。

（3）新教伦理培植了企业家精神并孕育了企业家

企业家对于经济的作用早在亚当斯密的理论中（1776）就已有论述，但直到法国经济学家萨伊（J.B.Say，1800））才正式提出企业家的涵义以及它对经济发展的重要性。之后到 20 世纪初著名经济学家熊彼特（J.A.Schumpter，1912）突破性地提出：企业家才是经济发展的带头人，是实现生产要素重现组合的创新者。后来熊彼特的思想被美国管理学家德鲁克（P.F.Drucker，1985）发扬光大。他在《创新与企业家精神》一书中指出，只有企业家精神可以让经济、产业和各类机构保持高度的灵活性与自我更新能力。那么企业家精神的内涵是什么，学者们的研究给出了丰富的答案，大体上可以归结为以下几项：创新、敬业、节俭、自信、诚信（契约精神）[4]。企业家作为一种特殊的人力资本，可以说是整个经济社会发展的关键要素，是哪些因素让这个特殊的人力资本群体脱颖而出，是哪些因素促使上述企业家精神经久不衰和不断涌现。各类学者给出了丰富的结论：制度原因（如科斯，1988；诺斯，1981；）、社会环境因素（如尼尔森，1982）、文化氛围（如高波、张志鹏，2004）等等。但少有学者从伦理价值的角度进行研究，特别是从新教伦理的角度去分析企业家精神的培植与孕育。

上述这些企业家精神的内涵，我们都可以在宗教改革时期的新教伦理中找到，而且这种新教伦理导致的企业家精神之后仍然在不断激励一代又一代的企业家[5]。首先新教的产生本身就是对旧宗教、旧制度的一种创新。在原来的天主教制度下个人只有通过圣品阶层（教皇是圣品阶层的典型代表）才能接近上帝，但新教教导“人人皆祭司”，这对于天主教圣品制度是一个彻底的反驳。当时天主教的主张一个人一生中最重要的工作就是在修道院祈祷，但新教伦理直接反驳说“世界就是我们的修道院”[6]。并且新教伦理孕育了“天职”的观念，提出发展工商业、肯定营利活动，认为人是上帝财富的托管人，作为托管人，有职责将财富增值。这种在人的认知或者说意识形态领域中的突破与创新，给予

[1]马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，上海：上海人民出版社，2010 年版，第 266 页。
[2]林毅夫：《关于制度变迁的经济学理论：诱致性变迁与强制性变迁》，载于《财产权利与制度变迁》，上海：三联书店，1994 年版。
[3]同上注。
[4] 详见杨朝辉 ：《企业家精神背后的伦理与制度》，《企业管理》 2015 年第四期，第 31 页。
[5]参见伊恩·布兰德尼：《有信仰的资本：维多利亚时代的商业精神》，南昌：江西人民出版社，2008 年版。作者在书中介绍了包括托马斯·霍洛威、塞缪尔·莫利、乔治·帕莫尔、安德烈·卡耐基等 10 位维多利亚时代的杰出企业家，他们都追求双重目标：商业的成功和社会责任的履行。他们创建于 150 年前的公司，至今在很多方面仍然生机勃勃。作者分析了这 10 位企业家的宗教信仰状况，发现：宗教是他们生命中的主要支配力量，他们信奉的是一种独特的宗教（基督新教）。这些企业家的共同特征是：在工作上有着不懈努力和自我提升的精神；在生活方面又是自律和自我节制的榜样；坚定地提高员工的生活质量。
[6]大卫.霍尔、马修.伯顿：《加尔文与商业》，成都：四川人民出版社，2015 年，第 23 页。

了整个生产力巨大的发展。拥有商业头脑的人，开始在生产经营领域创业，因为经商办企业同样是神圣的工作，只要那是上帝赋予的天职。可以说没有新教对工作伦理的创新，就不可能有后来资本主义生产方式的顺利产生。新教伦理不但鼓励企业家大胆创新、开拓进取。同时新教伦理对于企业家敬业精神、契约合作精神、节俭理性精神均有良好的塑造，所以韦伯称这些新教伦理影响下的企业家具有“全然不同于传统的精神气质，所有这些人都节制有度、精明能干、诚实守信、全身心地投入事业和工作中”[1]。

（4）新教伦理促使教育的普及并激发人们学习专业技术的热情

人力资本的形成和发挥作用，不可忽视的一个因素就是教育（或培训），二战之后一片狼藉、国家分裂的德国在短时间内就回复了国内经济，并迅速成为经济和科技领域中世界性强国。经济学家一致认为德国重视教育的传统，为德国迅速崛起提供了高素质的工人、工程师和各类科技人员。也就是说，德国的人力资本之所以有如此良好的作用和发挥，离不开一直以来对教育的重视。德国重视教育的传统，与新教伦理在德国的诞生不无关系[2]。

新教起始于德国，1517 年修士马丁路德在维腾堡大学的教堂大门上张贴了《九十五条论纲》，之后新教改革如火如荼的在整个欧洲蔓延开来。改革家路德不仅在神学上为改革提供理论，同时他也积极地倡导普及教育，“因为人们有必要理解《圣经》的话语和话语所扎根之世界的本质。”[3]因此路德敦促形成一个国家级的学校系统，“包括初级学校，中级学校以及大学。”[4]路德还强调说：那些让孩子失去教育的父母是“羞耻和可鄙的”[5]。虽然他从没有否认教育的目的之一是为教会培养牧师，但他也希望通过教育能提升所有人特别是孩子的认知世界和事物的能力，并为其能在今后的工作做好相应的知识储备，这与他强调“天职观”是一脉相承的。“天职观”打破了修道院与世俗世界之间的界限。在世俗世界努力工作与在修道院祈祷一样都可以是神圣的。而要在世俗世界兢兢业业的工作，就必须要掌握具体工作的知识和技能，所以路德才会那么强调教育的重要性。路德不仅强调普及教育而且他提倡要有技能教育，他督促当时德国的市政官员要为普通民众设立可以谋生的技能职业学校，他说：“我（指路德本人）的意思是，学生可以在一日之间花 2 个小时在学校里，其余的时间要学点职业，做自己擅长的事情；如此修学作工两样事情就可以并进了。”[6]。同时路德相信缺乏教育最终会导致社会的厄运，因此他极力的提倡要建立学校，他说：“假如政府能把钱花在军队、道路、堤坝等的建设上，为何

---

[1]马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，上海：上海人民出版社，2010 年，第 203 页。

[2] 二战后，另一个迅速从废墟中崛起的战败国日本，它取得的经济和科技成就，经济学家也一致认为与日本明治维新以来良好和健全的教育制度相关。日本对教育的重视有其历来的传统，但是日本 19 世纪以来不断从欧美国家学习现代教育制度才是日本教育立国的根本。1870 年 3 月日本仿照欧洲学制，制定了大学规则和中小学规则，开始进行教育改革，建立近代学校体系。1871 年 7 月 18 日新政府增设文部省，取消大学校兼管教育行政的制度。文部省成立后，面临的首要任务是如何引进欧美的教育制度，统一全国的学制。当时日本参照欧美国家（主要是：英国、德国、荷兰、美国）的教育制度制定出来的。而这几个主要的欧美国家均是深受新教伦理浸润的地方。详细内容请参见：日本国立教育研究所编：《日本教育的现代化》（中译本），北京：教育科学出版社， 1980 年版，第 30-78 页。

[3] Mark Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p37.

[4] Lars P.Qualben, *A History of the Christian Church*, New York: Thomas Nelson and Sons, 1958, P.241.

[5]参见施密特：《基督教对文明的影响》，北京：北京大学出版社，2004 年版，第 158 页。

[6] Martin Luther, “To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools,” in Luther’s Work, 45:370.

不能把钱花在教育年轻人身上呢？一句话，国家需要由国库的基金支持的公立学校。”[1]路德甚至提到了义务教育的必要性，他说：“我坚持认为强制其国民送孩子上学是世俗政府的责任。”[2]

现代的德国经济学者 S. Becker 和 L. Woessmann（2009）在其论文《韦伯错了吗？》[3]一文中，他们深入研究了基督教新教对当时德国人力资本积累的影响。他们以 19 世纪后期普鲁士的数据为基础得出结论：韦伯所描述的基督教新教地区比天主教地区经济更发达、居民收入水平更高是一事实，而这一事实的原因在于，基督教新教所在地具有更高的识字率，也就说人力资本的差异导致了地区经济发展的差异。因为在新教所在地，由于新教领袖马丁路德将圣经从拉丁语翻译成德语[4]，使得普通德国人都有机会阅读圣经，也使得普通德国人有更多的渠道去接受教育；同时又由于路德本人极力提倡给平民教育与识字的权力，大大推动了当时的初级学校教育和识字率。这与天主教地区的信徒相比形成了鲜明的对比，因为天主教地区的民众只有少数精英识字并懂拉丁语。这一结论不仅对于宗教改革时期的德国是如此，并它在后来英国的历史经验中也得到了验证。英国著名的政治学者托马斯.霍布斯在评价英国当时宗教改革中圣经的翻译与普及时，就说道：“在圣经被翻译成英语之后，使得英国的普通大众都有机会接触并阅读圣经，无论你是男孩或是少女你都有可能通过圣经的阅读积累你的语言和识字能力”[5]。也就是说广泛的阅读本民族语言的圣经成为当时英国促进教育和识字的一个很重要的渠道，人民在阅读中受到教育并积累了人力资本。

宗教改革运动的另一位领袖，也是韦伯认为的新教伦理的拓展者——约翰加尔文也同样强调教育的重要性，他在日内瓦所列的教育规划是：在本国形成一个初级教育系统，包括阅读、写作、算术、语法和宗教科目，并建立起中等教育，其目的是培养公民成为工厂、社会和教会的领袖。[6]后来继续加尔文新教伦理思想的清教徒，他们在北美殖民地的教育建设对北美殖民地的发展起到了巨大的作用。1620 年清教徒到达美洲之后，第一件事就是关心子女的教育。1647 年，殖民地马萨诸塞州制定法律，规定所有儿童都必须入学接受教育，后来各州仿效，免费的公立学校成为美国人生活中的固定组成部分。

可以说，新教伦理对于历史上欧美国家产业工人教育的影响是久远的。或许这些新教领袖他们对于教育的重视初衷不在于培训或教育工人，但是他们对教育的强调却促进整个西欧和北美人力资本的提升[7]。而经过良好教育、培训的工人和未来的企业家共同促进了我们如今熟悉的市场经济的成型。

---

[1] Martin Luther, “To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools,” in Luther’s Work, 45:350.

[2] Martin Luther, “A Sermon on Keeping Children in School,” in Luther’s Work, 46:256.

[3] Becker, S. O., & Woessmann, L. (2009). Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. Quarterly Journal of Economics, 124(2), pp.531-596.

[4]后来德国的语言（德语）在路德翻译德文圣经的基础上形成了统一的规范，德国诗人海涅认为路德对圣经的翻译是“创造了德语”。详：见杨平《马丁・路德的《圣经》翻译及其影响》，湖北社会科学，2006 年第 4 期。

[5]张志鹏：《人力资本投资背后的宗教因素》，《中国民族报.宗教周刊》2009 年 5 月 26 日。

[6] F.A.Heyek, *the Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, P.105.

[7]大卫・霍尔、马修・伯顿：《加尔文与商业》，成都：四川人民出版社，2015 年版，第 223 页。

结　语

面对经济步入“新常态”的现实，中国可以使用的年轻劳动力逐年在下降。要想在劳动人口规模下降的情况下，继续保持中国经济平稳地发展，企业和社会对于人力资本的提升就显得尤为关键。本文通过新教伦理对于人力资本形成和发挥的论述，以便供学界和业界可以借鉴从伦理价值的角度来提升现有企业员工的人力资本。

在物质刺激效应边际递减的情况下，如何激励企业员工具有旺盛的工作状态和积极勤勉地投身岗位车间，新教伦理可以让我们学习到只有那种注入了恒久信念的伦理价值才能激发人们努力地工作。如何减少企业中员工怠工、搭便车等现象，企业可以不断加强监管。但高额的监管成本往往使之无法被高层采纳，新教伦理可以让我们学习到只有一种靠伦理价值之道德规范所引导的工作和生活，才能克服人自身的怠惰和避免搭便车等机会主义的行为。中国的企业和社会在新常态中要有平稳发展，有效地避免“中等收入陷阱”，需要有创新性的企业家出现，企业家这种独特的人力资本如何能够破茧而出，新教伦理可以让我们学习到大胆创新、开拓进取、节俭守信、契约合作的企业家精神需要强大的精神力量和伦理信念作为支撑。企业员工人力资本提升需要不断地接受培训或进行技能教育，如何使之成为一个长效的机制，新教伦理可以让我们学习到，激发人们对教育的热情和学习专业技能的渴望是源于伦理价值的驱动

正如新制度经济学家诺斯在其晚期的研究中将价值观和意识形态等非正式制度纳入经济增长研究模型，并得出结论：“好”的价值观和意识形态能够积极和有效地推动经济的增长。信念、意识形态和价值观是导致整个制度变迁的重要因素。他强调意识形态和信念是形成个人行为道德和伦理规范的重要来源，它对人们在现实中的行为（包括生活、工作、休闲等）均会产生强而有力的约束。总之，它能够给人们提供一种世界观，而这种世界观使得人们的经济行为和生产决策成本更低而效益更高[1]。因此，对于在新常态下的中国社会，应该而且也需要培养一种可以克服“自然状态”（韦伯，1996,90）的伦理价值，以保持中国经济持续和健康的发展。

参考文献：

（1）孙健灵：《宗教文化与经济发展》，昆明：云南大学出版社，2010年版。

[1]诺斯：《制度、制度变迁和经济绩效》，上海：三联书店，1994 年版，第 46-47 页。

（2）约瑟夫·熊彼特：《经济发展理论》，北京：商务印书馆，2014 年版。

（3）西奥多·舒尔茨：《人力资本投资：教育和研究的作用》，北京：商务印书馆，1990 年版。

（4）唐绍欣：《非正式制度经济学》，济南：山东大学出版社，2010 年版。

（5）彼得·德鲁克：《创新与企业家精神》，北京：机械工业出版社，2015年版。

（6）大卫·霍尔、马修·伯顿：《加尔文与商业》，成都：四川人民出版社，2015 年版。

（7）张维迎、盛斌：《企业家——经济增长的国王》，上海：上海人民出版社，2014 年版。

（8）张凤林：《人力资本理论及应用研究》，北京：商务印书馆，2006年版。

（9）张苏串："论新教伦理意识形态人力资本的经济功能——'韦伯命题'的启示"，经济问题，2007 年第 6 期。

（10）马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，上海：上海人民出版社，2010 年版。

（11）马红旗、王韧："对人力资本理论的新认识"，经济学家，2014 年第 12 期。

（12）Cantoni, D. (2014). *The economic effects of the Protestant Reformation: testing the Weber hypothesis in the German Lands*. Journal of the European Economic Association.

（13）Doepke, M., & Zilibotti, F. (2008). *Occupational choice and the spirit of capitalism*. The Quarterly Journal of Economics 123(2), 747-793.

（14）Albino Barrera, *Economic Compulsion and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

（15）Marcus Noland, '*Religion and economic performance*,' Institute for International Economics, Washington, DC, USA

（16）Rachel M. McCleary and Robert J. Barro '*Religion and Economy*', Journal of Economic Perspectives. Vol. 20, No. 2, Spring 2006

（17）Barro, Robert J., McCleary, Rachel M., (2003) "*Religion and Economic Growth*," American Sociological Review.

（18）DiMaggio, Paul (1994) "*Culture and Economy*." in Neil Smelser and Richard Swedberg (eds.), The Handbook of Economic Sociology, Princeton University Press: Princeton.

（19）Guiso, Luigi, Paola Sapienza and Luigi Zingales (2003) "*People's Opium? Religion and Economic Attitudes*", Journal of Monetary Economics, 50(1), pp. 225-82.

（20）Iannaccone L. (1988) "*A Formal model of Church and Sects*" American Journal of Sociology, 94: 241-268.

（21）Knack, Stephen and Philip Keefer, (1996), "*Does social capital have an economic Pay off? A cross-country investigation*", The Quarterly Journal of Economics, 112(4), pp.1251.

（22）Knack, Stephen and Paul Zak (2001) "*Trust and Growth*", Economic Journal, 111(470):295-321.

The Research on the Influence of Ethical Value on the Formation and Exertion of Human Capital -- Based on the Perspective of Protestant Work Ethic

Pan Yixing Yuan Jing

Abstract: In the face of the economy into the "new normal" phase, China can use the young labor force every year on the decline. To continue to maintain the stable development of China's economy, the improvement of human capital is particularly important in the case of the decline of labor population size. This paper discusses the formation and development of human capital through the protestant work ethics. It is found that four kinds of human capital in the protestant work ethics: stimulating the positive attitude of people in the enterprise, promoting the employee restraint and thrift, cultivating the entrepreneurial spirit and the popularization of entrepreneurs , promoting education and stimulating the enthusiasm of people to learn the professional technology. The research results of this paper can be used to enhance the human capital of the existing enterprise employees from the perspective of ethical value.

Keywords: Ethic Value; Human Capital; Protestant Work Ethic

走出道德的困境：施莱尔马赫的现代宗教之路

——兼论对基督教与现代中国道德建构的启示

朱云飞[1]

摘要：18 世纪，西方市民社会逐渐形成，其道德状况的弊病也日益暴露。施莱尔马赫以宗教为视角，指出道德弊病的根源在于对理智的狂热偏重、对利益的过度追求，压制了宗教，从而市民社会陷入“无科学、无道德、无艺术、无爱情、无精神、真的也无文字”的状态。因此，施莱尔马赫主张宗教具有独立的地位，厘定了宗教与形而上学、道德之间的关系。在此基础上，施莱尔马赫将宗教的本质界定为直观和情感。他意图以宇宙的直观所带来的绝对依赖性情感为核心，贯通有限与无限、人性与神性之间的关联，以此来提升个体的道德品质和社会的凝聚力。当前中国正面临现代性的转型，道德状况出现了许多新的变化和难题，施莱尔马赫的宗教思想为基督教与现代中国道德建构提供了有益的启示。

关键词：道德　宗教　直观　情感　现代性

（一）市民社会的道德状况

18 世纪，西方市民社会逐渐形成，其道德状况的弊端也日益暴露，这惊醒了启蒙哲人对人类社会不断进步的美梦。1750 年, 卢梭在其第一篇著作《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》的“小引”中指出：“我自信我谴责的不是科学本身；而是要在有道德的人面前捍卫美德”[2]，在文章第一部分的开头，卢梭称赞了启蒙时代的成就：“看见人类通过自己的努力，几经艰险，终于走出了洪荒的境地，用理智的光辉驱散了大自然密布在他们周围的乌云，使自己超越了自己的局限，在精神上一跃而进入了天国，用巨人的步伐，像太阳那样遍游世界各地：这是多么宏伟壮观的景象啊”[3]，但是转笔就写道：“凡事没有果，就用不着去找因；而在欧洲，后果是明显的，世风日下是事实。随着我们的科学和艺术的日趋完美，我们的心灵便日益腐败”[4]。卢梭以对比的笔法揭露了当时“世风日下”、“心灵腐败”的状况，与科学、艺术的进步形成尖锐的对比。由此卢梭率先在启蒙哲人的阵营内部开启了对市民社会的道德状况的批判。

卢梭对美德的呼唤一直萦绕不去，后来不断产生回音。1799 年，施莱尔马

[1] 朱云飞，中国人民大学古典文明研究中心副教授。
[2] 卢梭 著，李平沤译：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》，北京：商务印书馆，2011 年，第 7 页。
[3] 卢梭：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》，第 9 页。
[4] 卢梭：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》，第 14 页。

赫发表《论宗教》，虽然是以一位神学家的身份登上历史舞台，却体现出独特的道德情怀，思考的核心是宗教问题，心系的是人的德性问题。可以说，他身处卢梭开启的这股反思市民社会的思潮之中，市民社会的道德状况是其思考的背景，提升人的德性是其思想动机。为此，施莱尔马赫展开了对市民社会的道德状况的分析，不过与卢梭的简洁不同，施莱尔马赫立足于宗教的角度，对其时代的道德病症的诊断更加详细。他连用四个“在这里”的排比句，集中进行了描述：

“在这里，一切人事无一是不可动摇的，每个人恰恰就是在这里规定了他在世上的地位，被牢牢地束缚在事物的世俗秩序中，把在每个瞬间看到的视为在概念中看到的，（最终）这些东西不仅瞬即离他而去，自身被别的东西所掌控，而且毁灭在普遍的漩涡中。在这里，一些人不惜倾其全力，还向各方呼救，以便匡扶他们眼中世界和社会、艺术和科学的柱石，这根因一个不可把握的命运，如同从其自身最内在的根基中竖起的柱石，还是让长期以来围绕它打转的东西给倒塌了。在这里，另一些人也正是以惶恐的热情，忙于把坍塌了的世纪的废墟清除出这条道路，好让自己成为人中第一，移居到那肥沃的土地上，这是一块从恐怖的火山迅速冷却的熔岩中形成的土地。在这里，每个人即便没有离开他的位置，也还是被整体的剧烈动荡如此强劲地动摇，以致在普遍的眩晕恍惚中，不得不乐于将眼睛盯住随便一个个别的对象就满足，以便能够把持着它并逐渐能确信，毕竟还有某个东西立于不倒之地的。”[1]

根据以上描述，可以将施莱尔马赫的分析归结为四个方面：一、社会的世俗秩序已经确立，并且牢牢地束缚着一切人；二、传统社会的支柱倒塌了；三、有一些人站在传统社会支柱倒塌的地方，建立新的道路；四、社会的变革导致人们只盯住眼前的利益。

因此，在施莱尔马赫眼中，当时的社会是一个新旧变革的时代，也是一个“礼崩乐坏”的时代。这个时代最大的问题是：

可谁能逃脱一种褊狭利益的强权，谁又有足够的静谧和镇定，以求屹然挺立和静观呢？[2]

这个时代的特性必然是：

人天生具有宗教的素质（der religiösen Anlage），就如同天生具有别的素质一样，只要他的感觉不被强烈地压抑，只要他和宇宙之间交感互通的每一条管道不被破裂和堵塞——这可被承认为是宗教的两个元素——那么，宗教的素质必定也会在每个人的心中不可或缺地以其特有的方式发展。但可惜在我们的时代，在如此丰富的程度上还要从咿呀学步的童年开始。我每天都痛苦地看到，狂热的理智（die Wuth des Verstehens）如何根本不让这种感觉有所成长，一切如何整齐划一地把人捆绑在有限的东西及其一个琐细的点上，因此使无限

[1] Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2001, S.117。下文引用该书时简称“Reden”；施莱尔马赫：《论宗教》，邓安庆译，北京：人民出版社，2011 年，第 81 页。下文引用该书时简称“《论宗教》中译本”。

[2] Reden S. 117；《论宗教》中译本第 81-82 页。

的东西尽可能从其眼中消失得无影无踪。[1]

正是基于宗教的视角，施莱尔马赫认为这种道德弊病的根源在于，对理智的狂热偏重、对利益的过度追求，压制了对无限的“感觉”。这种根源正如施莱尔马赫所言：

“是谁阻碍了宗教的兴旺呢？不是怀疑者和讥笑者，尽管这些人也乐于传播这种不信宗教的意愿，但他们干扰了那想滋生出宗教的自然本性；也不是不道德的人，像有人认为的那样，这些人的追求和作用是要反对一种与宗教完全不同的势力；而是理智的和实际的人（die Verständigen und praktischen Menschen），这些人在现今的世界状况下才是宗教的敌对势力，他们的巨大优势，是他们为何要扮演这样一种可怜的无意义的角色的原因。”[2]

施莱尔马赫所揭示的根源实质就是理性与信仰之争，或者说哲学与信仰之争。在这种敌视宗教的理性统治下，社会必将是：

一切按他们的意愿认为是值得的事情，范围狭小，贫乏干瘪，无科学，无道德，无艺术，无爱情，无精神，真的也无文字；总之，无一切由之出发能发现世界的东西，尽管对所有这些东西带有许多狂妄的希求。[3]

因此，施莱尔马赫基于宗教的视角，以理性与信仰之争为线索，极为犀利地将市民社会的道德堕落进行了总结：无科学、无道德、无艺术、无爱情、无精神、无文字。

（二）宗教的独立性

施莱尔马赫立足于宗教的角度，从市民社会的道德状况深入到哲学与宗教之争，从而将道德、哲学与宗教三者关联起来。虽然如此，但是他并不因此认为道德、哲学与宗教三者浑然一体，而是强调宗教的独立性，意在发挥宗教的救治道德弊病的作用。

1）宗教的“古今之变”

施莱尔马赫为了解决道德弊端，通过宗教的“古今之变”着手清理启蒙时代道德、哲学与宗教三者混杂的现状，意在将宗教独立出来。

针对宗教的“古代”情况，施莱尔马赫认为：

“从前，就有人静穆地让这种无限的印象支配着他，欣赏荒诞不经的形象，并认为，青年的幻想在宗教如同其在艺术中一样都是必不可少的。人们满足于丰富多姿的无限印象，甚至完全无忧无虑地把严肃而神圣的神话，这个人们本来就视之为宗教的东西，直接同儿童们的快乐游戏联系起来……有意识地把自身从理智和争吵的枷锁中解放出来，在此后的岁月里就为走出这个迷宫

[1] Reden S. 120；《论宗教》中译本第 85 页。
[2] Reden S. 120；《论宗教》中译本第 85 页。
[3] Reden S. 123；《论宗教》中译本第 89-90 页。

（Labrinth）寻找出路。”[1]

那么宗教的“现今”的情况又是如何？施莱尔马赫指出：

“现在则相反，这种倾向从一开始就横遭压制，一切超自然的和神奇的事物都被扼杀，幻想不该以空悬的形象来填充，甚至在此时人们恰恰可以带进那么多轻佻的事情来作生活的备用。这样一来，多么渴求一点新奇之物的贫瘠的心灵，全然只有带着道德的教条无聊至极，去学习如何为美，如何功利，变得纯然老成持重，精明理性。”[2]

通过这种古今的对比，施莱尔马赫提出了一个前提：宗教在“从前”能够得到发展，无限能对人产生直接的影响，而人们不会陷入理智的枷锁之中。他所说的“从前”并非再现真实的历史，而是思想的预设。问题的关键在于对现代社会的问题的剖析。施莱尔马赫通过与“从前”的对比认识到，现在的人们“变得老成持重、精明理智”，要学习的也是“如何为美，如何功利”，“在狭隘的市民生活中他们必须坚守一切在他们内心中的东西”[3]，这实际上就是追求眼前的利益，因为对现在的人们而言，“对诗和艺术的爱好纯粹也是一种纵欲”[4]，“求知也要带有一种聪明和清醒的节度，而不能超越这个界限。”[5]不仅他们自身如此，而且如果“有一些不愿被他们强制实践的必然性绳索捆绑的情感，那么许多人在市民生活的道路上就将遭受不幸或不道德”[6]。这就意味着，在这种情况下，“所有事情都必须有意图和目的”[7]，“他们要理智地理解一切，他们将用这种理智来完全欺骗他们的感官，因为他们的理智所做的工作，简直与感官全然对立”[8]。因此，过度的理性导致功利和追求眼前利益，并且通过市民社会的世俗秩序剥夺宗教的独立地位。

通过”从前”与“现在”的对比，施莱尔马赫旨在揭示现在宗教失去独立性，与道德、形而上学处于混淆的状况，从而提出一项历史任务：重新厘定宗教与形而上学、道德之间的关系，恢复宗教的独立地位。

2）宗教与形而上学、道德的关系

为追求宗教的独立性，施莱尔马赫首先声明：“我是要着重地警示你们，千万不要把宗教跟你们在这里和那里看到的类似的东西混淆起来，你们将会发现到处都有这种混淆。”[9]，并且指出“人们称之为宗教的东西，毕竟只不过显得是由这些不同领域的碎片组成的”[10]。

这里，施莱尔马赫所说的“类似的东西”是指道德和形而上学（即哲学）。因此，施莱尔马赫从当时的时代现状出发，针对宗教与形而上学、道德之间出

[1] Reden S. 121；《论宗教》中译本第 86 页。
[2] Reden S. 121；《论宗教》中译本第 86-87 页。
[3] Reden S. 122；《论宗教》中译本第 88 页。
[4] Reden S. 123；《论宗教》中译本第 89 页。
[5] Reden S. 123；《论宗教》中译本第 89 页。
[6] Reden S. 123；《论宗教》中译本第 89 页。
[7] Reden S. 121；《论宗教》中译本第 87 页。
[8] Reden S. 122；《论宗教》中译本第 87 页。
[9] Reden S. 75；《论宗教》中文版第 25 页。
[10] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 26 页。

现的混淆，主要从两个方面梳理了三者的关系：一方面是从三者对其共同对象的处理和目的入手，另一方面是从形而上学和道德的本质进行分析。

施莱尔马赫指出，三者混淆的原因在于：形而上学与道德“这两者与宗教具有相同的对象，即宇宙和人与宇宙的关系。这种相同性长久以来就是某些混乱的根源”[1]。应当看到，施莱尔马赫将宗教的对象界定为宇宙和人与宇宙的关系。这种界定与传统宗教观有所不同：传统宗教的对象是神或者上帝，而施莱尔马赫将宇宙和人与宇宙的关系作为宗教的对象。这种宗教对象的一大转变，与启蒙时代对人的地位的重视有着不可分割的联系，这里透露出启蒙思想对施莱尔马赫的潜在影响。另一方面，提出人与宇宙的关系，对施莱尔马赫而言，他在此预设了有限与无限的关系。

既然宗教与形而上学和道德的对象是相同的，那么如何区分这三者就成为一个重要的问题。施莱尔马赫认为，“宗教肯定以不同的方式处理这些素材，表达或加工出了人与这些素材的一种不同的关系，有着一种不同的经验方式或者一种不同的目标。”[2]也就是说，宗教与形而上学和道德的不同之处在于：宗教对其对象的处理方式和宗教的目标。正是基于这点，“宗教能取得一种自己本身的特殊本性和特殊定在（eine besondere Natur und ein eigenthümliches Dasein)”[3]。

当时还有一个颇具代表性的看法：德国早期浪漫派将形而上学与道德混淆起来当做宗教。针对浪漫派“你们的形而上学”、“你们的道德”，施莱尔马赫还专门分析了浪漫派将这两者与宗教混淆的两种情况：

一种情况是：从道德中将“善的理念”（Die Idee des Guten）作为一个没有限制的、没有需要的存在物的自然规律放进形而上学”[4]；又从形而上学中抽出一个“原始存在者(dieses große Werk)理念”[5]放进道德，然后将这种形而上学和道德的混合物，当成宗教。其目的在于“宗教在哲学中是最高的东西，而形而上学和道德只是它的从属部门；因为那可让两个不同、但对立的概念变成同一的东西，不是别的，只能是一个更高的东西，它使两者从属于它”[6]。

另一种情况是：形而上学不依赖于道德，道德也不依赖于形而上学，这就会在理论的东西和实践的东西之间出现一种平行，宗教则作为对这种平行的感知和表达。这样，宗教就成为浪漫派的所追求的“最高哲学”。

面对浪漫派的这种宗教观，施莱尔马赫通过界定形而上学和道德的本质，即认为“宗教中以对宇宙的本性及其创造物的最高本质的知识为目标的理论家，就是形而上学家”，[7]而“把上帝的意志当作主旨的实践家，就是道德家”，从而将形而上学与道德从宗教中清理出来，让形而上学与道德返回到自身所属的位置，保留宗教的地盘，以支撑宗教的独立性。必须要指出的是，坚持宗教的

[1] Reden S. 75；《论宗教》中文版第 25 页。
[2] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 25 页。
[3] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 25 页。
[4] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 26 页。
[5] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 26 页。
[6] Reden S. 77；《论宗教》中文版第 27 页。
[7] Reden S. 76；《论宗教》中文版第 26 页。

独立性，不等于澄清了宗教的本质。因此，面对“礼崩乐坏”的处境，重新界定宗教的本质，必将成为当务之急。

（三）宗教的本质

康德在《纯粹理性批判》中在对人的认识能力的批判之后，总结说：“因此，我不得不扬弃知识，以便为信念腾出地盘”[1]。可以说，施莱尔马赫借助康德的批判，继承了康德腾出的信念地盘，如何界定宗教的本质就成为施莱尔马赫思考的重中之重。

在宗教独立性的基础上，施莱尔马赫没有诉诸形而上学与道德，，而是将宗教移到“人心”之中：“当然宗教必须是某种本有的、在人心中（der Menschen Herz）能够得到的东西，必须是某种可思的东西”[2]。这就意味着宗教扎根在人性之中，属于人性的一部分。在人性的前提之下，他进而认为：

“宗教的本质既非思维也非行动，而是直观和情感（Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl）。”[3]

正是通过“直观和情感”，施莱尔马赫为宗教扫清了地盘，并将其作为宗教的基础。[4]鉴于此，何为直观和情感必须得到进一步解释。根据阐释内容的需要和行文的方便，本文先论述宗教的直观。

1）宗教的“直观”

在界定宗教的本质之后，施莱尔马赫认为：

“对宇宙的直观（Anschauen des Universums），我请你们熟悉这个概念，它是我整个讲演的关键(er ist der Angel meiner ganzen Rede)，它是宗教最普遍的和最高的公式，你们可以在我讲演的每个地方发现这个概念，宗教的本质和界限（ihr Wesen und ihre Gränzen）可以据此得到最准确的规定。”[5]

宗教直观，在施莱尔马赫心中的地位举足轻重。他认为：

“它（即宗教）想直观宇宙，想聚精会神地从它自身的表现和行动来观察宇宙，它想以孩子般的被动性让自身被宇宙的直接印象所抓住和充满。”[6]

在这里，施莱尔马赫对宗教直观提供了一个总的说明：宗教的直观是让人以自身的被动性接受宇宙的影响，其目的是人或者有限者接受无限，其出发点是作为有限者的此岸通过无限的角度，获得对有限者的独特性的领悟；简言之，有限者从无限获得其本性，或者说无限规定有限者的本性。与此相比，形而上学和道德“在整个宇宙中只把人视为一切关系的中心，视为一切存在的条件和

---

[1] 康德：《纯粹理性批判》（第 2 版），《康德著作全集》第 3 卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第 18 页。
[2] Reden S. 78；《论宗教》中译本第 28 页。
[3] Reden S. 79；《论宗教》中译本第 30 页。
[4] Thandeka, *The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher’s Solution to Kant’s Problem of the Empirical Self*, Albany: State University of New York Press, 1995, p.110.
[5] Reden S. 81；《论宗教》中译本第 33 页。
[6] Reden S. 79；《论宗教》中译本第 30 页。

一切变化的原因”[1]，具体来说就是：形而上学的出发点是人的有限性，从人的角度规定宇宙的本质；道德是以人的自由意识为出发点，目的是要把人的自由意识扩大到人所能达到的世界，从而达到无限。这三者的对象或者说素材虽然都是人和宇宙，但宗教以自己的独特方式，即直观的方式处理其素材，因而得以使宗教区别于形而上学和道德。因此，形而上学、道德与宗教三者相互独立，彼此共存。

宗教的直观虽然被确立了，但是问题在于：启蒙时代理性的张扬导致对宗教的贬低甚至于取消宗教，其结果就是破坏了宗教中有限与无限之间的关系。施莱尔马赫将启蒙理性的张狂形容为古希腊神话中的“普罗米修斯的不敬感（der unheilige Sinn des Prometheus）[2]，那么启蒙的本质就是一种“普罗米修斯式的启蒙”：人意识不到自己的有限性和偶然性，以为凭借自己可以到达无限性，造成的结果是人进入到无法无天（im Unermeßlichen）的状态之中，产生肖似于神的情感（Gottähnlichkeit）。在这种普罗米修斯式的启蒙中，人性表面上“肖似于神”，实际上是人性的堕落。针对这种启蒙，施莱尔马赫指出：

“实践是技艺，思辨是科学，宗教是对无限的感觉和鉴赏（Praxis ist Kunst, Spekulazion ist Wißenschaft, Religion ist Sinn und Geschmak fürs Unendliche）。”[3]

之所以缺少宗教对无限的感觉，是因为人把自身与宇宙对立起来，没有把人当做宇宙的一部分，也就是说没有将人作为属于无限的有限者，“没有神灵活现的对无限的情感（das Gefühl des Unendlichen），而且没有对无限的渴慕（die Sehnsucht），对无限东西的敬畏（die Ehrfurcht）”[4]。其后果，只会产生单一的理想、千遍一律的概念，宗教也只会变成一种空洞游戏。为了克制这种普罗米修斯式的启蒙，施莱尔马赫求助于斯宾诺莎对无限的敬畏之情[5]。施莱尔马赫后来对此作了解释：“我不会从任何一个哲学家那里寻求或左或右的帮助，而是寻求对所有的基督徒来说共同的虔敬感，并努力以如此的方式去描述这种情感，目的在于不致扭曲我应当公正对待的它的任何一方面”[6]。这种虔敬感彰显的就是宗教的无限性维度。

施莱尔马赫的宗教直观的特性在于它始终以有限与无限的关系为大纲。甚至可以说，有限与无限的关系是施莱尔马赫的新宗教观的核心所在，也是理解它的要诀所在。因此，弄清有限与无限的涵义就显得尤为重要。施莱尔马赫在《论宗教》第三版中，对无限作了进一步说明：

“我所谓的无限者，不是指无条件的某物，而是一般存在的无限性，然而

---

[1] Reden S. 79；《论宗教》中译本第 30 页。
[2] Reden S. 80；《论宗教》中译本第 31 页。
[3] Reden S. 80；《论宗教》中译本第 31 页。
[4] Reden S. 81；《论宗教》中译本第 32 页。
[5] 施莱尔马赫的《论宗教》被很多人认为是吸收了斯宾诺莎的泛神论思想，施莱尔马赫本人并不赞同，因为他要吸收的是斯宾诺莎对无限的虔敬和爱，而不是斯宾诺莎的将实体与上帝等同的思想。可参 Julia A. Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theologyical Appropriation of Spinoza*, The Pennsylvania State Press, 1996.
[6] F. Schleiermacher, *On the Glaubenslehre: Two letters to Dr. Lücke*, trans. by James Duke and Francis Fiorenza, Scholars Press, 1981, p. 49.

这不是我们直接地通过无限者本身就能够意识到的，只有凭借有限者才可以意识到，因为我们设定和寻求一个世界的倾向，引领我们从零星和部分到达一切和整体。”[1]

因此，可以说，“无限存在的运行表现为最高本体，不是作为世界的本因，而是世界本身”。[2]

这里存在一个问题：施莱尔马赫将宗教直观界定为对宇宙的直观，那么这个“宇宙”究竟是什么性质，就成为施莱尔马赫所探讨的第二个问题。施莱尔马赫认为：

“宇宙是在内在生命中（im innern Leben）形成的，只有通过内在的生命（nur durch das innere），外在的生命才获得理解。”[3]

这就指明了，“宇宙”不是外在的自然界或物理学所说的宇宙，而是通过内在的生命形成的宇宙。因而，如果获得了宗教直观，“你们直观到的和觉察到的，不是事物的本性（die Natur der Dinge），而是事物对你们的行动（ihr Handeln auf Euch）”[4]，即宇宙对人的作用。

2）宗教的“情感”

宗教的直观和情感须臾不可分离。施莱尔马赫认为宗教的本质是直观和情感，直观按其本性与情感相连，宗教从情感中获得对世界的直观，两者不可分离。直观和情感共存的状态，是宗教中一切生命诞生的时刻。在这种状态中，人在其有限性中与无限融合，从而脱离世俗羁绊，意识到自身来源于无限，获得使得生命获得新生。从人性论来说，施莱尔马赫让“情感”归属于宗教，宗教在人的情感中获得自身存在的独立地盘。

对直观和情感的联系，施莱尔马赫强调说：“我不能把这两者说成无非就是被分离的东西，如果这样说的话，对我的讲演而言，宗教最纯真的精神就丢失了”[5]。因而，“每个直观按其本性而言都是与一种情感相联系的。”[6]直观和情感原初是共存的，对此，施莱尔马赫指出：“无情感的直观什么也不是，既不会有合理的起源，也不会有正当的力量，无直观的情感也什么都不是：两者存在着并所以是某种东西，只是因为它们原始地是一个东西，是不可分离的”[7]。在这里，施莱尔马赫模仿康德对直观和概念两者关系的界定方式[8]，将直观和情感限定为共存的关系。

“一种必然的反思”导致“把宗教的直观和情感如此原始地在心灵的第一

[1] *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (from the third German edition [1821]), trans. by John Oman, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., Ltd., 1893, p. 103.
[2] *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (from the third German edition [1821]), p. 103.
[3] Reden S. 95;《论宗教》中译本第 50-51 页。
[4] Reden S. 82;《论宗教》中译本第 33 页。
[5] Reden S. 88;《论宗教》中译本第 42 页。
[6] Reden S. 86;《论宗教》中译本第 39 页。
[7] Reden S. 89;《论宗教》中译本第 42 页。
[8] 关于直观和概念之间的关系，康德曾说：“无感性就不会有对象被给予我们，无知性就不会有对象被思维。思想无内容则空，直观无概念则盲。因此使其概念成为感性的（即把直观中的对象赋予概念）和使其直观成为知性的（即将它们置于概念之下），是同样必要的”。可参康德：《纯粹理性批判》（第 2 版），《康德著作全集》第 3 卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2004 年版，第 70 页。

行动（der ersten Handlung des Gemüths）中也分化开来”[1]。那么分开之前，两者共存的情况是什么？施莱尔马赫将两者共存的情况称为“那第一个神秘莫测的时刻（erste geheimißvolle Augenblik）”。对此时刻，施莱尔马赫作了富有诗意的描述：

“在每一个感性知觉这里出现，在直观和情感还没有分离之前，感官和它的对象彷佛是内在地糅合为一体的，两者返回到了它们原初的位置（ihren ursprünglichen Plaz）——我明白，它为何不可书写，为何那么快地转瞬即逝。”[2]

通过施莱尔马赫的描述，可以知道，直观和情感原初糅合在一起，是一个转瞬即逝的“时刻”。在这个时刻中，“一个现象，一个事件飞快地、鬼使神差地发展成为宇宙的一个画面”[3]。施莱尔马赫所描述的这个时刻的神秘之处在于，感官和它的对象即自我和宇宙融合在一起，从有限与无限的关系来说，就是有限融入无限之中的状态：

“我躺在无限世界的胸膛上：我在这个瞬间就是它的心灵，因为我感觉到了它的一切力量和它无限的生命，就像我自己的一样，它在这个瞬间就是我的躯体，因为我穿透它的肌肉和关节如同穿透我自己的一样，而且它的最内在的脉搏按照我的感觉和我的预感运动就像我自己的一样。”[4]

人和宇宙在这个神秘时刻能够糅合，原因就在于宗教的直观和情感的糅合。宗教的直观是对宇宙的直观，而不是普通的感性直观。普通的感性直观产生的是对象意识，即外在对象提供给我们感觉，我们意识到一个外在对象的存在。与此相反，对宇宙的直观，是一个没有具体对象的客观意识，即无对象的意识。在这种意识状态中，没有概念，也没有判断出现，我们认识的精神的生命是静止的，就是说这种意识达到了自身的零点。这个零点，施莱尔马赫将之等同于“裂缝”（间断），它出现在当康德取消了理性以便于为信念腾出地盘的时候。更为重要的是，这个零点是施莱尔马赫等同于康德的自我意识理论中的裂缝。在这里，理性思维达到了它的限度，出现了作为直观的思想状态，从而倾空了一切实际内容的思想和概念。后来，施莱尔马赫将这种状态称为“直接的自我意识”[5]。这种直接的自我意识，除了所有决定的内容来看，只是对整体和两种功能的统一（Zusammengehörigkeit）。这种意识没有实际的内容，我们的心灵处于这种思想停顿的状态之中，或者说是施莱尔马赫所说的那种“思想被取消”的状态[6]。在这种状态中，心灵会被宇宙或者说无限所充满，从而产生“依赖性”。施莱尔马赫在《基督教信仰》中明确地将此种状态称为“绝对依赖感（das schlechthinige Abhängigkeitgefühl）”[7]。

---

[1] Reden S. 89；《论宗教》中译本第 42 页。
[2] Reden S. 89；《论宗教》中译本第 43 页。
[3] Reden S. 89；《论宗教》中译本第 43 页。
[4] Reden S. 89；《论宗教》中译本第 43 页。
[5] *The Christian Faith* (1830/31), trans. by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986, p. 5-12.
[6] Thandeka, *The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 92.
[7] 可参 *The Christian Faith* (1830/31), trans. by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986, p. 12-31.

对施莱尔马赫来说，直观和情感共存的时刻，不是一个思想的预设，而是心灵的原初存在状态，即有限处于无限之中的状态——这种状态犹如《创世记》所记载的上帝创世时的伊甸园。它自身不是一种思想状态，但是可以成为后续的思想意识所分析的对象，并与其相连。后来，威廉·詹姆斯在《宗教经验之种种》中对此有类似的描述[1]。

（四）对基督教与现代中国道德建构的启示

施莱尔马赫通过赋予宗教以新的本质，试图让宗教重新焕发生机，从而获得不可替代的独特作用，以应对启蒙哲学对宗教的冲击和市民社会道德的衰落。宗教的这种本质决定了宗教自身的独特功能：宇宙是无限的体现，通过对宇宙的直观，有限融入无限之内，无限体现在有限之中，施莱尔马赫的最终目的是人类自身的人性与神性融合，超越有限的人性，从而达到对人性的提升和完善。

从施莱尔马赫所界定的宗教的本质来看，通过直观和情感的共存，他为宗教在人的心灵之中找到了一个独立的空间，奠定了新的基础。而宗教本身所带来的直观和情感共存的时刻，让启蒙理性从中隐退，解除了世俗的秩序对个体生命的羁绊，通过对宇宙的直观，使人在自身的有限性中与无限融合。施莱尔马赫的最终目的是人类自身的人性与神性融合，也就是人意识到自身与神性的关联，从神性那里获得了一个更新生命的力量，超越有限的人性，从而使人实现生命的新生和道德的完善。在此，神圣与世俗之间的断裂重新获得了关联，而不再是世俗全然抛弃神圣——宗教的直观将一切存在物都纳入到宇宙的无限和神性之中，使存在物与无限和神性发生关联，通过无限获得自身存在的价值，即使可鄙的东西也是如此，因为“一切存在着的东西，对宗教而言都是必然的，一切可能存在的东西，对宗教而言都是无限之物的一幅不可或缺的画面”。[2]正因为如此，“宗教是一切自命不凡和一切片面性的唯一死敌”。[3]因而，个体的生命也由此获得神圣的丰盈。这乃是宗教对个体生命的道德品质的提升所产生的作用。

不仅如此，施莱尔马赫所构想的宗教还具有整合社会的凝聚力，也就是协调个体与个体之间、个体与社会之间关系的作用。既然宗教直观“不是事物的本性（die Natur der Dinge），而是事物对你们的行动（ihr Handeln auf Euch）”[4]，即宇宙的行动对人的作用。宇宙在其行动中，将其自身的丰富性赋予人，人从宇宙的行动中进行摄取，从而获得自身的特殊化的实存（ein abgesondertes Dasein）。在这里，宗教展现出一个新的角度，即个体与整体的关系：人作为个体，属于作为整体的宇宙，从宇宙中获得自己的特性或者说个性（individuality），或者说多样性，是从整体中切下的一部分，其生命力也是在于整体（宇宙）中，整个世界及其事物都是宇宙的作品，是从宇宙中产生的；但是，从另一个方面说，宇宙并非个体的概括和联合，而是对个体的凝合，消除个体之间的排斥和敌对，也就是通过归属于宇宙，有限者（即个体）之间不会相互排斥，他们之间形成为一个整体，而不是联合。通过这种宗教的

1 可参威廉·詹姆斯：《宗教经验之种种》第十六、十七和十八讲，尚新建译，北京：华夏出版社，2008年。

2 Reden S. 86；《论宗教》中译本第 38 页。

3 Reden S. 86；《论宗教》中译本第 39 页。

4 Reden S. 82；《论宗教》中译本第 33 页。

作用，以宇宙赋予个体以多样性，同时又并将其进行整合，形成一个整体，从而避免了一盘散沙的状态。可以说，这就是施莱尔马赫通过宗教所构想的“新上帝之城”，以产生整合社会的凝聚力。

目前中国正处于转型时期。虽然这一时期并不等同于施莱尔马赫所处的启蒙时代，但是施莱尔马赫所提出的走出道德困境的现代宗教之路仍具有历史的借鉴作用。就施莱尔马赫思考的道德动机而言，他非常关注当时的道德状况，忧心地称其为“无科学、无道德、无艺术、无爱情、无精神、真的也无文字”。在新的时代背景中重新界定宗教的本质之后，施莱尔马赫提出以宗教纠正个体过度追求理智和利益所导致的精神贫乏、道德堕落状况，发挥宗教对社会的凝聚力，使社会成为一个整体，而不是松散的联合。他对基督教与现代中国道德建构的启示在于：面对现代性，宗教通过对自身的调整，能够在个体的道德品质和社会的整合方面发挥积极作用，甚至这种作用是不可替代的。在目前社会转型时期，现代中国的道德建构任务重大而且复杂，在此过程中，宗教乃是社会发展合力中一种不可忽视的力量。当然，要发挥这种力量，宗教不仅需要反思当前社会的状况，同样需要反思自身，以便在两者之间找到恰切的连接点，从而为宗教发挥对社会的道德建构作用打开通道。就基督教而言，施莱尔马赫将其作为直观和情感的宗教的最高体现，其与现代启蒙思想关联密切，因而在应对过度重视理智和利益的思想方面，有其独到之处。而基督教在中国的发展历史悠久，在当前中国无疑拥有很大的社会影响，因此，在现代中国的道德建构方面需要基督教发挥其独到之处。

参考文献：

（1）F. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2001.

（2）F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (from the third German edition [1821]), trans. by John Oman, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO., Ltd., 1893.

（3）F. Schleiermacher, *On the Glaubenslehre: Two letters to Dr. Lücke*, trans. by James Duke and Francis Fiorenza, Scholars Press, 1981.

（4）F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (1830/31), trans. by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

（5）Julia A. Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, The Pennsylvania State Press, 1996.

（6）Thandeka, *The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher’s Solution to Kant’s Problem of the Empirical Self*, Albany: State University of New York Press, 1995.

（7）施莱尔马赫 著，邓安庆译：《论宗教》，北京：人民出版社，2011 年版。

（8）卢梭　著，李平沤译：《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》，北京：商务印书馆，2011 年版。

（9）康德　著，李秋零译：《纯粹理性批判》（第 2 版），《康德著作全集》第 3 卷，北京：中国人民大学出版社，2004 年版。

（10）威廉·詹姆斯　著，尚新建译：《宗教经验之种种》，北京：华夏出版社，2008 年版。

The way of Schleiermacher's modern religion and its enlightenment for Christianity and moral construction in modern China

ZHU Yunfei

Abstract: When Western civil society comes into being in the 18th century, the defects of its moral status are also increasingly exposed. From the religious point of view, Schleiermacher thinks that the root of moral defects lies in the fanatical and excessive pursuit of reason and interest, and suppressing religion. So Western civil society falls into “no science, no morals, no art, no love, no spirit, and really no letters”. Therefore, Schleiermacher argues that religion has an independent status, and sets the relationships between metaphysics, moral and religion.On the basis of this, Schleiermacher defines the essence of religion as intuition and feeling. He intend to take the feeling of absolutely depending which is brought by the intuiting universe as the core, and associate the finite and the infinite besides the human nature and the divine nature in order to enhance individual moral quality and social cohesion. At present, China is facing the transformation of modernity and the moral situations appear many new changes and problems. Schleiermacher's religious thoughts will provide helpful enlightenment for Christianity and moral construction in modern construction.

Key words: morality; religion; intuition; feeling; modernity



基督教与近代伦理建构

Christianity and Modern Ethics Construction

从撙节机构名称及要旨的演变

看基督教对中国近代道德的影响

马光霞[1]

摘要：美国监理会无论从派遣传教士的人数还是从差会本部的财政拨款来看，都远远算不上是一个实力超群的传教组织，但自 1848 年派传教士来华传教，至 1939 年并入卫理公会，在长达九十余年的时间里，监理会在中国逐步建立起庞大的教会事业和具有多重功能的基督教社区，通过与当地社会复杂的互动交往，形成了兼具近代性和地方性的鲜明特点，也在近代中国留下了深刻的印记。究其原因，近代中国社会的发展变化固然是影响监理会在华事业发展的直接因素，江南传统社会和新上海两大地方性元素实际为监理会在华事业提供了坚实的人力和物力支撑，监理会内部规范的管理制度也功不可没。如为约束其教会成员，为教会树立其良好形象，监理会不仅设有专人负责的撙节机构，而且每届年议会都有专门的撙节报单。从晚晴至民国，从内容到机构，都在不断推演，从而对中国传统道德的近代化起了一定的影响。

关键词：监理会；撙节；基督教；道德

宗教与道德本身无特别泾渭分明的界限，基督教与道德也是密不可分，其宗教信条、宗教礼仪与神圣的空间都能使人在精神、心理及其行为方面产生一种向上的良善的趋同的约束调试力。本文不专门探究其具有普适性的宗教信条、宗教礼仪以及教堂等神圣空间，仅以监理会的撙节为个案，看其对当时当地信徒的约束，进而透视其对传统道德的冲击与影响。

（一）监理会简介

美国监理会（Methodist Episcopal Church, South）在近代来华差会中监理会并不是一个大差会[2]，但自 1848 年始派传教士来华，到 1939 年三会合并前，除

[1] 马光霞，上海应用技术学院马克思主义教育部讲师。

[2] 1848 年监理会来华后共转化了 31 名中国人，到 1866 年却只剩 20 名，其他人曾因恶行、奸淫、吸食鸦片、不坚守安息日而被驱逐。林乐知自 1860 年来华后施洗了 7 名中国人。从全国情况来看，1866 年，中国共有 24 个差会，195 名新教传教士，3000 名领圣餐的中国人，平均每个教会团体领圣餐人数是 125 人，每个教会的传教士平均数大约是 8 人。监理会中国差会是 20 名领圣餐者 2 名传教士，远远低于平均数。（Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, (1868-1883)*, Athens, GA: University of Georgia Press, 1983, pp.27-28）

东北外，监理会在江南开辟了如下 5 个教区：上海教区（下辖 12 个牧境），尤以慕尔堂为最，中西女塾以海涵堂名义组织宗教活动，所以海涵堂牧境学生最多；苏州教区（9个牧境），其中圣约翰堂为最，境内学校、医院、教堂等最为齐全；湖州教区（15 个牧境）；松江教区（7 个牧境）；常州教区（11 个牧境）；信徒总数达 12077 人。[1]在长达 90 余年的时间里，监理会在中国逐步建立起了跨越地域-性别-宗教-文化，涵盖布道、教育、文字出版、医疗卫生和妇女工作在内的庞大教会事业网络，并以此为支撑与当地助手和信徒一起建设具有多重功能的基督教社区，通过汲取江南地方社会资源，充实教会自身力量，进而对地方社会形成巨大影响，如在文教事业方面创办了晚清最具影响的中文报刊《万国公报》，成为近代启蒙思想家的启蒙读本；创办了第一流大学（东吴大学）、中学（中西女塾），培养了一批又一批如谢洪赉、宋庆龄、吴经熊、费孝通、赵紫宸等的一流人才。监理会通过与当地社会复杂的互动交往，也使其兼备了地方性和近代性的特点。在对信徒的约束

（二）晚清时期撙节内容的演变（1897-1911）

“撙节”一词在百度释义中有三层含义“抑制、节制；节省、节约；调节、料理”，本文中的“撙节”对此是兼而有之。从所掌握的监理会的年度报告中，首次发现“撙节报告”（Report on temperance）[2]是在 1897 年，年议会不仅有撙节机构，而且历年的年议会报单都能说明其撙节的努力一直在持续。比较 1897-1911 年的撙节报告内容，主要从戒酒、戒烟、放足及其他如防赌及节俭办婚丧等几方面展开。

首先是关于戒酒。关于饮酒（the drinking of wines and liquors），在 1897 年的报告中，就特别提到“尽管饮酒在当时的中国是很普遍的一件事，但是我们认为这个习俗对人们的身体、经济、道德及信仰兴趣都有害，本年议会希望在反对一切有害中国人的习俗方面发挥影响，赞成所有提升及重塑其品质的改革”，并对此作出了如下四点规定：1、在即将到来的年议会上每一位牧师必须做至少一次关于“撙节”的布道；2、牧师必须力劝每一位成员的生活要与教会的教规相一致；3、要求所有的教区负责人，主日学校的主管、劝道人及其当地牧师戒除使用富含酒精的液体做饮料；4、那些完全不顾其誓言、沉溺于饮酒的本年议会的任何一个牧师都将按照教规进行处理。”[3]1898 年报告中认为“饮酒与教条的圣洁与纯净相反，既然作为上帝的代表就应该为监理会的信徒树立这样的榜样，从而达到道德的高标准及其净化程度”，于是决定通过戒律及其榜样的力量达到最理想的状态。[4]在 1898 年的报告中记录到“教会成员已经通过戒律及榜样的力量能够一致谴责醉酒了，但戒除过量只是撙节的一个否定方面，其完整的意思是要在包括权力、欲望及其愿求在内的一切需要救赎的方面，并由此谋求神圣的生活及其上帝的荣光”。[5]在 1906 年的报告中再次强调“鸦片

---

[1]《中华监理公会第 54 届年议会记录》，1939 年，第 25-39 页及统计表，上海档案馆藏，档号：U107-0-48。

[2] *Minutes of The Twelfth Annual Session of The China Mission Conference of The Methodist Episcopal Church, South Held at Shanghai, September22-27, 1897.* Shanghai: Printed At The “Shanghai Mercury”Office, 1897.p. 30，上海档案馆藏，档号：U107-0-132-291。

[3] *Minutes of The Twelfth Annual Session of The China Mission Conference of The Methodist Episcopal Church, South Held at Shanghai, September22-27, 1897.* Shanghai: Printed At The “Shanghai Mercury”Office, 1897. p30，上海档案馆藏，档号：U107-0-132-291。

[4] *Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai , October20-25,1898.* p.39，上海档案馆藏，档号：U107-0-132-291。

[5] *Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South*

之外他如醉酒以及各种能损人心之事均宜戒绝，教友等更宜协之，至于何事该当撙节，吾等无须多述，历年委酌言之尽矣。”[1]

其次是关于戒烟。晚晴以来鸦片泛滥，烟毒肆虐，老百姓深受其害，监理会对此一直在努力倡导并实践戒除烟害。如监理会医学传教士柏乐文从 1882 年来华到 1927 离世，为苏州博习医院服务约 45 年之久，谢颂三曾总结说“他最大的贡献为提倡禁烟、放足、办学并组织中国医学会。对于苏州慈善事业，无不尽心辅助，人皆敬之。”[2]针对苏州及周边地区的烟害情况，博习医院一开始就设立戒鸦片烟室，帮助烟民戒烟，如 1895 年住院的戒烟病人是 73 位[3]，1900 年住院的戒烟病人就有 127 人[4]，1900 年又在博习医院内设立戒烟医局，到 1914 年，住院戒烟者竟达 530 人[5]。1896 年，柏乐文还与杜步西、斐尧臣等在苏州参与发起创办中国禁烟会，1899 年柏乐文将传教医生对禁烟观点的调查报告辑录成《劝禁鸦片烟集论》[6]，其中心论题是反驳英国政府所谓的“鸦片于华人无大害,甚而能治疗疾病,于华有益”的谬论。[7]

在此背景下，监理会针对此的撙节内容也紧随其上，如 1899 年的报告中特别列出了柏乐文医生将关于鸦片问题的 100 位医生的观点收集起来辑录成文且由戒烟会出版发行一事，还决定支持禁烟会，并宣誓以下面方式参与其中：首先是在全年议会范围内帮助扩展禁烟会的组织规模；其次帮助宣传其作品，尤其是即将发行的柏乐文的中文译本；第三是通过订阅其论文并向其栏目投稿的方式来发布禁烟消息。[8]1900 年的报单中报告了禁烟会的这一作品在当时的中国所产生的反响，同时有一大批人受此影响开始戒除这一有害习惯。[9]1905 年的报告中再次强调：“望各位弟兄非但自己撙节亦当劝人撙节，如能广劝众人戒绝鸦片或设除烟会助人戒绝，使有公会在之处，无一人沾染是为至幸。”[10]1906 年接着报道“吾等富有感谢之心为因政府已觉鸦片之害而明降谕旨设法禁止，想国中教内教外之戒烟会必然乘机日增月盛致上体天心而于百姓中大有影响也，故吾等亦须乘机于讲道处学堂内或医院中尽心竭力设法相劝相助以致感动人心。”[11]在清政府宣布禁烟后，1907 年的撙节报告反映了当时的社会面向，“惜乎仍不免阳奉私行，售买或以挑膏为名亦复不少，此由办理不善耳，然此等非我等所应干预，惟清理教会为我等当尽之责。凡我教中若有吸烟教友宜劝其速速戒除，除即慕道记名之人当谨慎以免后累。此外尚有赌博一端亦请注意。

---

held at Soochow, October 19-24, 1899. P.32. 上海档案馆藏，档号：U107-0-132-100。

[1] 【U107-0-52-105】监理公会中华年会第21次记录，1906年11月，第13页，上海档案馆藏，档号：U107-0-52-105。

[2] 毛吟槎：《中华监理公会年议会五十週年纪念》，1935 年，第 56-67 页。

[3] 《监理会中华年会第 10 次记录》，1895，第 14 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-17。

[4] *Minutes of the fifteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South-held at Shanghai*, November 14-20,1900, p.29, 上海档案馆藏，档号：U107-0-132-1.

[5] 《监理公会中华年会第 29 次会录》，1914 年，第 55 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-55-1。

[6] William Hector Park, *Opinions of Over* 100 *Physicians on the Use of Opium in China*, Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1899, Preface.

[7] 杨大春：《苏州“中国禁烟会”述论》，《苏州大学学报》（哲社版），2004 年第 2 期，第 100 页。

[8] *Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Soochow*, October 19-24, 1899，p.30. 上海档案馆藏，档号：U107-0-132-100。

[9] *Minutes of the Thirteenth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South,* 1900.11, p.37. 上海档案馆藏，档号：U107-0-132-1.

[10]监理公会中华年会第 20 次记录，1905 年 10 月，上海档案馆藏，档号：U107-0-12。

[11]监理公会中华年会第 21 次记录，1906 年 11 月，第 13 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-52-105。

盖外间烟馆已闭，游手之辈每有叉麻雀斗蟋蟀等种种赌博不胜枚举，有未甚明道之人不免坠入陷阱为害，无异于鸦片，故望诸同人先事预防是所深幸。”[1]1909 年的撙节内容中再次强调戒烟，并将其上升到信德的高度，“本委酌稽查本年会诸同仁于撙节一端似已无可指摘，若必细加查验，不无过事吹求，岁烟花酒赌会中尽知非分，然今之香烟其害尤大，不宜吸食，不但不吸香烟，写撙节即一言一行一事一物之微无不宜臻撙节境界，要知撙节即信德之表面，成圣之津梁，本委酌愿与同人共勉焉。”[2]及至 1911 年，报告宣告好消息“最可喜者，去年所举纸烟之害、今已不戒自绝”。

第三、关于放足。缠足是封建社会男女不平等现象的一种体现，同时也是对女性身体的一种摧残。当时柏乐文医生看到中国妇女走路“像一朵朵百合花在风中摇摆”，感到十分痛心，就邀请著名的立德夫人到苏州进行放足演讲，柏乐文夫人帮助召集人员集会，她以柏乐文的名片发出邀请，结果不少苏州上流社会的妇女前来听演讲。立德夫人（Mrs. Archibald Little）的这次演讲影响很大，会后，产生了近代苏州第一个放足会。柏乐文夫妇还对放足妇女进行具体指导，鼓励她们慢慢放，多走路，适当用凡士林按摩。在他们的支持下，有一位王夫人还写了一本小册子介绍自己放足的经验，散发全国。[3]

关于缠足一事早在 1898 年的年议会报告中就单列一项，文中报道缠足的罪孽，大部分是由于男性的权力而致，所以呼吁父亲们应下命令不让女儿缠足，为儿子挑媳妇时也仅仅挑天足的女孩，如此这种罪行就会被立即制止，同时年议会赞同放足会的目标，并力劝该会信徒尽己所能凭靠戒律和榜样援助这场放足运动。[4]1899 年的撙节报告首次列出关于缠足一项内容，报告重申 1898 年的观点，认为放足很大程度上取决于父亲，同时高兴地宣布国内赞成天足的各阶层人士逐渐增多。[5]1900 年的报告大力推荐了反缠足会的工作及其著作，立德夫人于同年也参观了许多城市及其一些重要的中心城市，通过她真诚的演讲为反对这一恶俗作做出了许多的努力，为此监理会也再次呼吁人们努力戒绝这种罪恶行径。

第四、其他方面。如防赌首次出现在 1907 年的报告中，内说除戒烟外，“尚有赌博一端亦请注意。盖外间烟馆已闭，游手之辈每有叉麻雀斗蟋蟀等种种赌博不胜枚举，有未甚明道之人不免坠入陷阱为害，无异于鸦片，故望诸同人先事预防是所深幸。”[6]

关于节俭，在 1903 年的报告中说“夫教会之设，各等聚会，原为传道者相集勉励，报名作工起见，非徒餔啜也，若于聚会时，宰牛屠猪未免太费，且宰牛乃违国法，更不可为，故各牧师当劝教友于一切聚会，宁俭勿屠，不可以有益之费，至于爱惜光阴，保养身体，观书阅报，食息起居，皆有撙节之关系，

[1]监理公会中华年会第 22 次记录，1907 年 10 月，上海档案馆藏，档号：U107-0-53-2

[2]监理公会中华年会第 24 次记录，1909 年 9-10 月，第 10 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-53-108。

[3] 陈珍棣：《柏乐文和博习医院》，《苏州杂志》，2004 年第 2 期，第 38 页。

[4] Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Shanghai , October20-25,1898，p39，上海档案馆藏，档号：U107-0-132-291。

[5] *Minutes of the Twelfth annual session of the China Mission Conference of the Methodist Episcopal Church South held at Soochow*, October 19-24, 1899，**p.31.** 上海档案馆藏，档号：U107-0-132-100。

[6]监理公会中华年会第 22 次记录，1907 年 10 月，上海档案馆藏，档号：U107-0-53-2

所愿做传道者，慎毋忽诸。”[1]在 1911 年的报告中再次倡导节俭“委酌每见夫婚丧诸事，尚不免有耗费不节之虞，推原其故，或为风俗牵制，或为戚友怂恿，因之流于奢靡，一人如是，群相效尤，其流弊不可胜言，此最宜撙节之大端也，愿诸君共勉之，以树众教友之表率。”[2]

从上面的报告内容中可以看出，晚清时期监理会撙节的内容主要限于烟、酒和缠足三大项，对于赌博只限于防范，对于节俭则有强调，但未若前三项之严厉。

（三）民国时期撙节名称及其内容的演变（1912-1939）

进入民国，国内发生的一系列政治变动对撙节名称及其内容的变化皆有影响。

1）撙节组织的名称变化及其要求

在 1919 年监理公会第 34 次中华年会记录中首次出现“撙节兼社会服务部报单”，[3]1924 年改称“节制与社会服务部”，1932 年，中华监理会大议会成立后，将“节制与社会服务部”改组为“社会服务部”，“依据改组条例规定职务为经管社交礼拜堂及大议会之节制与社会服务事业”[4]，即在原来“节制与社会服务部”的基础上，添加了管理社交堂[5]的内容。

关于此组织，在 1931 年的报告中添加了以下要求，“按照新刚例每教区及各牧境应当组织教区节制与社会服务委员会。查本年六教区除常州教区已有正式组织外，其他均未实行，是以本委员会拟定数点祈照刚例实行是为盼。（一）请各教区依照新刚例组织教区节制与社会服务委员会（二）请各牧境亦组织一节制与社会服务委员会”，即要求在教区及各牧境都需设立节制与社会服务委员会，同时还“请牧师每年至少一礼拜功夫专任演讲节制及社会服务事宜以致鼓励；请各牧境之节制与社会服务委员会于年议会前将全年之工作详报本委员会”。[6]在此倡议之下，至 1932 年，“现下照章设立者已有四教区，现据该部调查各本堂设立委员会者计廿余堂，襄助拒毒运动、卫生运动者计有十九处办理民众教育者计十六处，办理其他施药种痘事业者亦甚多，但本委深觉尚未普遍，不无余憾…各教区及各本堂均须依照新刚例组织节制与社会服务委员会”[7]，设立之处逐步增多，从而进一步加强节制与社会服务工作的逐项开展。

2）内容的变增

民国时期，随着撙节机构名称的变化，其内容在原来烟酒赌毒及节俭的基础上又加添了新的内容。

首先是关于烟酒赌毒等方面。一是大力宣传并劝戒。如 1914 年撙节之内容

---

[1]监理公会中华年会第 18 次记录，1903 年 10 月，上海档案馆藏，档号：U107-0-52-1

[2]监理公会中华年会第 26 次记录，1911 年，第 43 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-54-1。

[3]监理公会第 34 次中华年会年记录，1919 年，第 91-92 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-33。

[4]中华监理公会第一次大议会记录》，1932 年，第 69 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-46。

[5] 当时监理会的社交堂有上海的慕尔堂、苏州的宫巷乐群社会堂、湖州的三余社会堂及常州的三一社会堂四处。

[6] 中华监理公会第 46 次年议会议事录目录，1931 年，第 87-88 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-45。

[7] 中华监理公会第一次大议会记录，1932 年，第 69 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-46。

是“愿各牧长注重此事并希自绝一切水旱烟，然后劝教友戒酒香烟及有鸦片性质之丸药等毒物，此冀有效也。” 1915 年柏乐文医生就“撙节”一事，再次谈及饮酒之害，根据自己及苏迈尔等医生的从医经验，“详知中国人成病资料，厥有四大类，即酒色痨疟，而酒具居其首”[1]。1916 年的报告再次针对饮酒及纸烟危害作出详尽的专业解释，“兹查去年年会乐文等已提交饮酒所成之病，系酒膈酒痨酒湿，然饮酒不仅成病，而且有关于德行。谚云酒色财气嫖赌吃喝 此八者之伤身败德，夫人皆知，而其源悉根于酒故，圣经云酒能阻人入天国享永福关系甚大，乐文又查得不但常饮者受害即暂饮者亦然，且因酒成病者病人中十有七八，而其病势夜不能眠，水涨呕噁痛苦难当，种种原因一言以蔽之曰酒色蟲痨。据保险公司查众人中饮与不饮之比较须减寿数十岁至十三岁，由此推算，百万人所减之寿不知几何良可痛惜，惜故敬劝诸君已已不饮更宜导人速戒。乐文前所注意者有二即酒与鸦片，兹又有一物类乎鸦片名曰纸烟之害，尤能染于妇孺青年，每见童子吸之，进于口而回出于鼻以为奇特，其不知为害尤甚，害内则先由内皮入于血液而至于心，至于心则心必跳动，外则腮部缩小呼吸不灵，身体不健而短矮。故美国大运动会中禁会员吸纸烟，大商家亦不用吸纸烟者为夥亦关乎体育关乎德行名誉而已，总之烟也酒也害人之深甚于猛兽毒蛇，因猛兽毒蛇人皆畏而避之或诛之，若烟酒则人皆乐而亲之，吾教中人宜随时随止，童子吸纸烟如美国一般是所切祷而深愿焉。”[2]1917 年继续跟踪报道“…柏乐文君痛诋烟酒二项，对于德智体三育均有绝大之阻碍，理宜竭力抵制，当蒙年会采纳施行然两年以来，社会上之吸烟饮酒者仍不减少，良由戒烟酒会之办法尚未尽善，故本年不得不再行提及，以供年会诸君之研究，溯客岁在沪上曾创设戒烟酒会，今夏在苏州夏令大会时复经诸同人讨论进行方法，本届年会又请本埠同仁医院胡兰生医士演讲烟酒之毒害，益觉除戒之必要，若得本年会界内各循环制各本堂与各支堂相继遍设戒烟酒之支会，则烟酒之贻祸定能早日削减焉。”[3]1918 年强调“从来为信徒者身心要贵圣洁即吸烟饮酒之习惯亦当不为所染，敢请各牧师传道务宜以身作则俾众教友有所取法”。[4]1920 年进一步强调烟酒赌博之害，认为“烟酒赌博足以败坏社会丧亡国家而有余，而人始终不之觉，斯为害所以大也。传道人负救人天职不能正己何以正人？穷查各连环中卷烟饮酒赌博（如购买彩票之类）屡有所闻，实深浩饮。兹谨提出两则尚采纳实行：一实行拒绝己立立人即遇婚丧喜庆等事一概不染俾易劝化外人； 二各连环司随时提倡如逢季会联欢会等乘机劝道提倡拒毒会以资实行”[5]，在此首次出现“拒毒会”之名称。1921 年[6]、1922 年[7]、1923[8]年还是针对传道人，要其“以身作则，“勿从饮”，‘勿吸纸烟’”、“当劝人撙节，凡烟酒赌博一切与身心无益者皆当拒绝”；1924 年[9]则要求信徒“请勿吸烟喝酒，以挽今之世风”；1927 年要求订立戒律并记名履行即“按照城市乡村地方情形，以适用自己教区牧境支会布道处为度，订立戒酒规律，责任记名，慕道以上各人员一致履行勿

[1]《监理公会中华年会第 30 次记录》，1915 年，第 60 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-55-97。
[2]监理公会第 31 次中华年会记录，1916 年，上海档案馆藏，档号：U107-0-30。
[3]监理公会第 32 次中华年会记录，1917 年，第 79 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-31。
[4]监理公会第 33 次中华年会记录，1918 年，第 88-89 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-32。
[5] 中华监理公会第 35 次年会记录，1920 年，第 88 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-34。
[6] 中华监理公会第 36 次年议会记录，1921 年，第 80 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-35-3
[7] 中华监理公会第 37 次年议会记录，1922 年，第 92 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-36。
[8] 中华监理公会第 38 次年议会记录：会务、报单，1923 年，第 86 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-37-13。
[9]中华监理公会第 39 次年议会记录：报告，1924 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-38-55。

渝；订立戒烟规律，责任记名慕道以上各人员，一致履行勿渝。”[1]1931 年“请牧师以身作则劝道信徒戒除烟酒等嗜好”[2]；1932 年要求牧师“须力劝信徒戒除烟（香烟）酒，各牧师有此嗜好大会加以指摘。”[3]1934 年“对于节制方面，凡属信徒如有喜庆，宴会，应酬等事当力为撙节，并绝对不可用酒，籍资倡导而除酒害，至于［节制日］亦祈各堂相继举行”[4]1935 年“请各堂组织节制会，尤当拒绝酒与纸烟。”[5]

二是参与拒毒运动。1924 年 8 月 5 日由中华国民拒毒会由中华高等教育会、中华全国基督教协进会、中华教育改进会、上海总商会、中华基督教男女青年会、中华卫生教育会、中华民国学生联合会、红十字会、万国拒土会等 30 余家民间团体以“肃清国内鸦片之种植、国外鸦片及一切复制毒品之输入”为宗旨"在上海参与发起组织拒毒会。[6]中华国民拒毒会成立后，先后在全国各地设立分会及筹备处 300 余处。监理会的撙节报告中国虽然早在 1920 年就提出倡导拒毒会，但直到 1924 年中华拒毒会成立后，才开始大力配合，要求“凡没有举行拒毒的地方，请设法提倡”[7]1926 年又增添新的内容要求“实行拒毒与卫生运动”[8]，1927 年“请求各牧境每年举行拒毒大会一次”，1928 年建议“各牧境当连合各机关举行拒毒大会”，[9]1929 年要求“各牧境当连合各机关举行拒毒大会并设立节制会或附属于益德会中，亦可俾可劝勉教友戒除一切嗜好并请各牧师以身作则”，[10]1930 年“请各牧师竭力提倡卫生事业及拒毒运动”，1932 年内容更加具体，“各堂当相继办理反对［种］［运］［吃］鸦片并当相继举行［拒毒运动］与［卫生运动］”。

其次是关于节俭，主要针对婚丧喜庆之事。一是呼吁节省和戒除糜费，如 1924 年“教会中大凡婚丧喜庆务须节省糜费，为社会大模范”，[11]，而如 1927、1928 及 1931 年等都呼吁“须戒除糜费”，1918 年则想出新招，“如喜庆婚丧各种家之有无若能节省糜费用作慈善事业，亦足归荣耀于上帝”；二是不穿华服不带金珠，如 1923 年建议“勿衣华服盛饰金珠之类，请传道劝勉教友遵行以挽今之世风”；三是如 1926 年倡导“实行节俭与赈济运动”；四是订立戒规，如在 1927 年 1 月倡议“按照城市乡村地方情形，以适用自己教区牧境支会布道处为度，订立戒奢（包括衣服的用具的交际都以婚丧喜庆的）规律，一致履行勿渝。”[12]

民国时期，撙节委酌-节制与社会服务部-社会服务部等名称的变迁，使其原来所开展的戒除烟酒赌毒及节俭等工作内容逐步延至社会服务领域。如 1921 年除“撙节”外，“服务”一项就“提倡‘义务学校’‘清洁会’‘俭德会’”

---

[1] 中华监理公会第 42 次年议会议事录，1927 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-41。
[2] 中华监理公会第 46 次年议会议事录，1931 年，第 87 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-45。
[3] 中华监理公会第一次大议会记录，1932 年，第 69 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-46。
[4] 监理公会中华年议会第 49 届纪录，1934 年，第 45 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-50。
[5]监理公会中华年议会第 50 届纪录，1935 年，第 49 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-47。
[6] 刘庆葆、刘霆：《论中华国民拒毒会与国民政府之关系》，《江苏师范大学（哲学社会科学版）》2014 年 7 月第 40 卷第 4 期，第 66-67 页。
[7]中华监理公会第 39 次年议会记录：报告，1924 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-38-55。
[8]中华监理公会第 41 次年议会议事录，1926 年，第 87 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-40。
[9]中华监理公会第 43 次年议会议事录，1928 年，**第 88 页**，上海档案馆藏，档号 U107-0-42-52。
[10]中华监理公会第 44 次年议会议事录，1929 年，第 93-94 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-43-50。
[11]中华监理公会第 39 次年议会记录：报告，1924 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-38-55。
[12]中华监理公会第 41 次年议会议事录，1926 年，第 87 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-40-14

[1]；1923“请提倡服务社会 1 开办义务学校 2 提倡公共卫生就是灭蝇去蚊清洁街道等；请各益德会设法 1 点路灯 2 设书报室 3 提倡体育”[2]；1924“设法开办平民学校…人说我们中国人都是病夫，我们教会中人应当首先觉悟，提倡体育”[3]；1926 年 “实行体育，与平民教育运动”[4]；1927 年“在夏令时当设法施痧药水并多演讲卫生事业，当在这当地点创设平民夜校使一般劳动工人以及失学者均得求学机会”[5]；1931 年“请各牧师竭力提倡卫生事业及拒毒运动；请各牧境于适当地点创办民众学校使劳动工人年长失学者以及失学儿童能得求学之机会”[6]；1932 年“对于服务方面 希望每堂努力于服务工作以表显基督的服务的精神并请成人教育委员会注重农村服务工作以救济破产之农村；各堂当相机办理［民众夜校］、［义务学校］、［夏令学校］、［农民补习学校］以及适合人民需要之社会服务工作”[7]；1937 年，要求“每一教堂应组织救护队，于平日或特殊情形时服务当地社会（此项工作须慎重筹备加紧训练）”，[8]1939 年“各堂对于救济事业务请提倡自助精神；请各堂将有关社会服务之特殊工作报告本部主席以便通告他堂作为参证；各处本地教会务请注重义工，使教友多能参与教会事工。”[9]

（四）小结

通过以上考察，我们可以看出，监理会具有如下特点：一是撙节动机的不纯粹性。虽然本着基督教“爱人如己”的基本理念，由初期单纯为了辅助传教，逐步演进为完善教会形象、发展教会自身及服务社会、国家乃至全世界。二是撙节群体的广泛性。参与慈善活动的主体由最初的传教士及其夫人扩至当地信徒及当地热心人士，由教内延至教外，由个体而群体，以致涵盖政府、相关社团及社会的各个阶层。三是慈善活动方式的多样性。从单纯的义学义诊到传播道德思想移风易俗，加强公共卫生，防疫救疫，到慈善教育、及包括募赈救灾、救治弱势群体、实施医疗救助等在内的慈善救济等，慈善及社会服务活动方式日趋多样化。四是撙节的近代性先进性。随着慈善活动方式的多样化，尤其是教育和医学逐步与国际接轨，其专业性、近代性和先进性等特点也随之显露出来。五是撙节活动范围的广阔性和地方性。监理会在华慈善事业，开始是以上海为根据地展开，但随着时间的推移，已逐步走出上海。走向江南、走向全国，迈向了世界，这一系列活动成就的取得，却主要得益于以“新上海”元素特征的雄厚的“上海财源”及如苏州等地的传统文化优势，因而又兼具鲜明的地方性特点。

[1]中华监理公会第 36 次年议会记录，1921 年，第 80 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-35-3
[2]中华监理公会第 38 次年议会记录：会务、报单，1923 年，第 86 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-37-13。
[3]中华监理公会第 39 次年议会记录：报告，1924 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-38-55。
[4]中华监理公会第 41 次年议会议事录，1926 年，第 87 页，上海档案馆藏，档号 U107-0-39-60。
[5]中华监理公会第 42 次年议会议事录，1927 年，第 73 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-41。
[6]中华监理公会第 46 次年议会议事录，1931 年，第 87 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-45。
[7]中华监理公会第一次大议会记录，1932 年，第 69 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-46。
[8]监理公会中华年议会第 51 届纪录目录，1937 年 1 月，上海档案馆藏，档号：U07-0-49－1
[9]监理公会中华年议会第 53 届纪录目录，1939 年 3 月，第 59 页，上海档案馆藏，档号：U107-0-49-140。

The Influence of Christian on Modern Chinese Morals Viewed from the Evolution of the Name and Contents of Temperance Department

Ma Guangxia

Abstract: American Methodist Episcopal Church, South, which entered the field of China in 1848 and was united into Methodist Church in 1939, has built up huge church enterprises and multifunctional Christian community with modern and local features in the process of complicated and dynamic communication with local society, though it is not a big mission organization in terms of its missionaries and the financial allocation. The reasons are as follows: the development of modern Chinese society, two local factors from the traditional society in the south of Yangtze River and new Shanghai providing more local force between the worker and the finiance, and the important role played by the standard management system of it. As an example, in order to restrain church members' behavior, Methodist Episcopal Church South not only has a temperance department which was in the charge of an appointed person, but also has a special report about it at the Annual Conference. From the late Qing Dynasty to the Repbulic of China, this department has been envolving, so it has a certain impact on the modernization of Chinese traditional moral.

Keywords: Methodist Episcopal Church South; Temperance; Christian Moral

论基督教青年会对近代中国社会道德的培育与推动

——以广州基督教青年会为例

郑利群[1]

摘要：中国由于自古以来的传统以及近代以来的历史背景，使得以民族集体为内容的国家道德观一直占据公德建设的主导地位，而以社会生活为基础的社会公德观则始终处于弱化位置。本文以广州基督教青年会为例，通过对其在民国时期培育良好社会公德和消除不良道德活动的分析，说明这一来源于西方高度发展中市民与工业社会的民间团体，以其特有的社会道德理念和宗教道德观，以及卓越的组织力和行动力，填补了近代中国相对贫乏的社会道德资源，并且成为当时中国社会道德建设的重要培育者和推动者。

关键词：基督教青年会；广州青年会；社会道德；公德；不良道德

现代社会道德建设，本质上是指社会公德的建设。然而自鸦片战争以来，由于救亡图存一直成为近代中国的重要内容，这使得很多社会精英对于社会道德的提倡，主要围绕以民族国家为核心的道德倡导，而较少注重社会层面的道德建设。同时，由于中国传统一直缺乏来自于民间社会形成的道德资源，这也使得近代以来中国的社会道德建设变得尤为艰难。

也正是在这点上，基督教青年会作为 19 世纪中叶发端于英国、成熟于北美的民间团体，[2]它来到中国后所实行的一系列服务，不仅让它迅速成为民国时期中国最大、最活跃的全国性民间组织，也因其强大的组织力以及实行的德育活动，成为中国社会道德建设的重要推进者。

青年会认为，其实行“德育”的目的，不仅在于要确立以基督教为核心的宗教信仰，更在于由此建立起相应的个人道德行为体系。换言之，青年会认为，个人在内心上要接受和认识上帝，在生活上也要过一种上帝所嘉许的生活，这种以“宗教风仪”为基础树立起的“社会模范”，应是青年会德育对于中国社会的重要贡献。[3]

由此我们可以发现，青年会所提倡的德育，不仅有基督信仰的宗教性一面，也有个人道德生活的一面。同时由于后者是以近代西方公民社会文化为根基，

---

[1] 郑利群，广州暨南大学文学院历史系讲师。

[2] 这里特指传入中国的基督教青年会，是从北美一支引入的。实际上青年会在欧洲仍有发展。

[3] 中华基督教青年会全国协会：《青年会救中国之能力》，《民国六年青年会成绩报告》，1917 年，第 12 页。

这就使其倡导的德育，带有了现代社会的道德基础。

对于广州基督教青年会来说，其对社会道德的影响主要体现在两方面，一是培养良好的社会道德，一是消除鄙陋的不良道德。

（一）培养社会道德

现代中国的公德观念，来源于 20 世纪初的日本，最早出现在梁启超的《新民说》中。之后，中国人所领受的公德义涵，基本上强调的是个体服务于集体、民族的国家道德观，而非个人在社会生活中所应遵循规范的社会道德观。[1]究其原因，固然主要来自于近代以来中国救亡图存的历史背景，但也与中国传统缺乏社会公共生活的拓展，从而导致这一方面资源的相对贫乏有关。然而，晚晴以降，社会兴起集群结社热潮，公共空间得到急速增长，人们对相应的社会道德观也有了迫切的需要。在良善公共文化尚未完全形成之时，如何树立陌生人之间的社会规范，养成个人良好的行为习惯，他人的制约或“他律”往往起着极为重要的作用。因为社会道德规范不会在主体的意识中自动地生成，即使有一片完善的公共领域，那也需要有关机构在公民群体中引导和培育出主体的社会公共道德意识。因此，“对于主体社会公德意识来说，他律只能是社会和群体的必经之道。”[2]也正是在此意义上，基督教青年会作为公共领域机关，通过对公共场域中基本规则的制定和监督，对大众的公德起到了重要的培育作用。

广州青年会对于社会道德的培育，首先是对于社会公众基本规范的制定。作为广州拥有最大公共空间的民间团体，青年会会所每日因举办各种活动而至的公众常达二、三千人。如有声电影刚进入广州之际，青年会为了让各界了解西方的最新发明，每日为各界放映至少四次有声片。按照大礼堂可以容纳 1300 张座位的人数计，则青年会光是大礼堂活动的日接待量就达 5200 人次。可以看出，在观众如此众多的公共场所举办活动，只有制定出相应规则，公共活动才得以有序进行，公共领域本身也才可以健康发展。

广州青年会对于基本规范的制定主要从三方面体现出来：

⑴，对于环境卫生的保护。这也是所有规则中最为基本的一项。如“请勿吸烟、请勿携瓜子果品到食、请勿唾痰”。[3]还有对游泳池的规定中“除特为游泳设备之物品外，不得抛物池中。”[4]如果租借场地与会外组织，则须对所租场地绝对保护，否则造价赔偿。[5]

⑵，对于普遍个体人格的维护。平等地尊重所有人，是为社会公德的基本特征之一，[6]更是青年会注重的道德行为体现。

此又分为二类：一类是在青年会所属的公共场所之内，对于个体的普遍尊重。如“请勿戴帽”，其解释为“公众会集，入座免冠，是万国普通礼节。且

[1] 肖群忠：《关于社会公德的几个理论问题》，《河北学刊》2007 年第 11 期。
[2] 宣云凤：《论主体社会公德意识的他律》，《江海学刊》2007 年第 3 期。
[3] 广州基督教青年会：《影画会场规则》，《广州青年电影特刊》，1928 年。
[4] 广州基督教青年会：《游泳规则简要》，《广州青年—教授学生游泳》，1933 年。
[5] 广州基督教青年会：《广州基督教青年会礼堂租借章程》，《广州青年》1931 年第 18 卷 21 号；广州基督教青年会：《广州基督教青年会体操场及游泳池租借章程公布》，《广州青年》，1931 年第 18 卷 47 号。
[6] 李国鼎等：《第六伦：伦理与公德》，台北：中央文物供应社，1985 年版，第 24 页。

戴帽实有碍后座人之视线。”关于“请勿吸烟”的解释也显示了对他人的尊重：“影画时常要在日间关闭窗户，场内空气已是不流通，若再有人吸烟，则空气益浊。且隔座不吸烟的人，更怕闻烟味。己所不欲勿施于人。”[1]另外，租借场所租用时间也有时间的具体限制，如超过最后期限十一点尚不停止，则青年会有权制止其开会，并熄灯关门，“以免扰害会内寄宿舍住客及邻人之安宁”。[2]

还一类是青年会举办活动于其他公共场所，进而引致对“他者”的尊重。青年会夏天组织队员去鼎湖包括佛教庆云寺等地的旅游，其“队员须知”中有二项规定即对此而来：“①鼎湖庆云寺为佛教丛林之一，吾人尽可研究考察，但对于僧人及做功德之妇女等信仰，应予相当尊重。切勿肆口讥谤，佛像法器尤不可用手摩弄。尊重他人信仰，即是提高自己人格。②佛门慈悲为本，戒杀生物，故不可在山打猎，各种罐头晕品，也不可在寺开食。”[3]

⑶，对于时间的注重。对时间的严格遵守，是工业化社会秩序发展下的产物，也是青年会极为恪守的准则。它举办各种活动的有效性之一，是非常强调“守时”的规则。每办一事，皆依时而立。规定时间不到，或“关闭大门，恕不接待”，[4]或“迟到自误，决不等候”。[5]在青年会内部成立的各种团体章程中，皆突出强调“守时”一项。如职工研道团章程中，附则之一即为“望各团友均依时到班，如因事所阻，须函知本会代向领袖告假。”[6]职工歌诗团章程中的要求一栏，更是除了“须先报名”之外，只有“须守时到堂学习”一项。[7]

以上是青年会为到会参加活动人士设置的公共规则，也可理解为青年会为潜在的社会各类人群制定的道德规范。每一个微小到细节的具体规则，都显示了青年会为公共秩序标明的道德底线。

另一方面，基督教青年会对于自身亦即是规范监督者也实行了规范化的措施。这在青年会中体现为对“招待员”——即代表青年会具体执行会务的各种服务生——的要求上。青年会在会所举办公共活动的过程中，曾由于“招待员”的处事不当而使场内秩序出现过几次混乱的状况。为此，干事麦登铭专门撰写“招待员应知的几件事”一文，来提醒青年会内部人员共同关注招待员的道德标准问题。麦文针对混乱呈现出来的问题，从四个方面提出讨论：“1，招待员的地位；2，招待员的责任；3，招待员应守的态度；4，招待员的识觉。”在第三条中，麦文指出招待员最低应守的四种态度为：⑴切忌“高谈狂笑，走动自由”，要不得已的时候方可行动，遇有要事方可动声；⑵对待入门客人，切忌骄傲，惟我独尊，旁若无人，以生硬声音对其说话；⑶切忌以自己有无上权威，以为一切赴会者都服从你，当体谅违反犯规则的人多是不自知的；⑷切忌向达官贵人和少妇殷勤招待，对其他人则漠然视之。[8]可以看出麦文对招待员提出的最低要求一如青年会对赴会者的规定，二者具有相同的性质，即一方面要尊重

[1] 广州基督教青年会：《影画会场规则》，《广州青年电影特刊》，1928 年。
[2] 广州基督教青年会：《广州基督教青年会礼堂租借章程》，《广州青年》1931 年第 18 卷 21 号；广州基督教青年会：《广州基督教青年会体操场及游泳池租借章程公布》，《广州青年》，1931 年第 18 卷 47 号。
[3] 广州基督教青年会：《未出发前对于队员之通告》，《广州青年》1929 年第 16 卷 25 号。
[4] 广州基督教青年会：《赴会时间及办法一览表》，《广州青年》1929 年第 16 卷 7 号。
[5] 广州基督教青年会：《西樵旅行队已出发》，《广州青年》1928 年第 15 卷 24 号。
[6] 广州基督教青年会：《职工研道团征求团友简章》，《广州青年》1932 年第 19 卷 17 号。
[7] 广州基督教青年会：《职工歌诗团章程》，《广州青年》1933 年第 20 卷 6 号。
[8] 广州基督教青年会：《招待员应知的几件事》，《广州青年》1928 年第 15 卷 7 号。

并平等地善待所有的公众个体，勿有人我之别和服务对象之别；另一方面青年会人员自己也必须要遵守作为招待员的行为守则。

由此我们可以看到，在一个公共场域中，哪怕是制定公共规范的主体，其内部人员的社会道德水准，也未必呈现出必然的自律性，亦需要与所有社会人群一样，共同经历"他律"的过程。青年会对于内外规则的制定，说明了在良好的公共文化尚未成熟之际，他们所制定的行为规范不仅对于普通的社会客体，亦对监督者主体的公共道德，具有重要的培育意义。

广州青年会对公共生活基本规则的制定和执行，客观上填补了社会道德的规范化内容，并对其普及化起到了积极的示范作用。由于传统中国社会一直是以"五伦"为主要内容的熟人关系，对于主要处理陌生人之间的关系，儒家道德的宗法家族性、等差性等精神都使我们在近代社会里缺乏处理公共关系的文化资源。而来自于西方的基督教青年会，由于其背景是来自于介于国家和个人之间的市民社会，以及正在蓬勃发展的近代工业社会，因此，它所带来的社会道德，在很大程度上弥补了民国时期社会道德资源的不足，为中国社会道德规范的建立树立起榜样，并作为民间组织成为培养国民社会道德的重要推手。

基督教青年会一直认为自己对社会负有道德教育的责任，也认为这是其在社会发挥积极影响的重要方面。1928 年第五届青年会全国干事大会，在关于智育演讲提请注意事项的最后一项中，里面提到"讲演时宜训练听众注意公德，并严守会场秩序。"[1]这一标准显示出青年会具有强烈的主体教育意识，这也是与青年会在任何场合实行的社会道德规范相一致的。另外，在 1931 年青年会全国总干事大会上，针对 20 年代末青年会遭受各类危机带来的持续性影响，大会曾做出以"当前的机会"为主题的报告。报告分析了 30 年代初青年会所处的社会背景，认为从乐观的角度来看，青年会实有很多机会仍可以发展自己，其中一项重要机会即为"为社会提高标准的机会"。如会所是整齐清洁陈设合用的；询问处其服务为有礼貌有效率的；开会的秩序是有价值的，依时开会，组织完备，会场整肃的等等。[2]这说明，一方面就当时青年会所处的大背景来看，社会对其认同度中包含了"为社会提高标准"的部分，否则青年会无法将其作为发展自己的机会来加以利用；另一方面青年会自我承认了其在中国社会的优势之一，在于为社会提供了一种较高的标准，而这种标准又是社会公德所体现的产物。

总之，近代中国由于公共空间的快速扩展，对于社会道德也提出了相应的迫切要求。正是在此背景下，基督教青年会作为来自于西方的民间团体，承担起为社会树立公共道德规范的责任，它不仅为民众设立规则，也为自己订立执法者的规则，从而作为拥有重要影响力的民间团体，为中国社会道德的培育，做出了重要贡献。

---

[1] 中华基督教青年会全国协会：《中华基督教青年会第五届全国干事大会报告》，《青年会全国干事大会报告》，上海：青年会书局，1928 年版，第 21 页。

[2] 中华基督教青年会全国协会：《中华基督教青年会全国总干事大会会议记录》，上海：青年会书局，1931 年版，第 38 页。

（二）消除不良道德

晚清以后，无论是社会的精神状态、风俗习惯和道德水准都呈现出末世的衰颓之相。颓风之表现很多，它们包括鸦片的流行、盗匪的猖獗，赌博的泛滥和妓业的兴盛等。清末民初之后，不仅政府时有出来公开整肃社会环境，民间团体也在开始发生作用，他们由零散的个体发展到最后的整体，起到了政府威权不力时的重要作用。

基督教青年会对于当时流行的恶俗，曾提出了自己的鲜明主张："反对社会中烟、酒、嫖、赌、蓄婢、纳妾之恶风，以及一切不正当之娱乐及习惯；对两性问题主张社交公开，提倡性道德；提倡廉洁运动，反对一切中饱舞弊等恶习。发扬基督博爱精神，表现中国固有美德。"[1]20 年代，中华青年会曾在各地举行了内容不一、反对不良道德的社会运动。其中，广州青年会发动的"拒赌运动"和废娼"贞洁运动"，就在当地取得了巨大反响。

（1）拒赌大运动

赌博虽然在广东一向较为流行，然而到民初之时，却已到了"广东之赌风甲于天下"的地步。[2]究其原因，固然与赌业获利丰厚、民众趋之若鹜有关，但是政府的暗中保护也是重要因素。民初政局不稳，政权更迭频繁，各种政权对禁赌态度不一，这在根本上阻碍了禁赌的顺利进行。辛亥革命期间，以都督胡汉民、副都督陈炯明为代表的政府曾严厉禁赌，并取得了一定成绩，[3]但是 1913 年"二次革命"失败，桂系军阀龙济光上台后，复开放粤省赌禁。自此，山票、铺票等各种名目的赌博，再次卷土重来，而赌饷也成为广东省的主要财政收入。与此同时，人们参与赌博的人"如蚁附膻，一时有小澳门之称。"[4]赌风之害的结果，使得受害家庭不计其数。当时有一家报馆，曾调查中上等人家，发现因赌而破产的家庭，多不可言。而破产以下，再低一步，就是做盗贼。因此广东赌风与盗风成正相关的比例。同时因赌徒赌钱之后，多吃酒逛堂，又致使花柳病丛生。所以赌博之害，已成为"当时社会罪恶害人最烈之一种。"[5]

1920 年，陈炯明率粤军打败桂系克复广东，实行益于粤人的各种开明措施，再次厉令禁赌，而以广州基督教青年会为主体的众多团体也集结起来，成为推动拒赌运动的重要力量。

1920 年 1 月 10 日，广州基督教青年会牵头，策动广州 57 家以基督教为主的团体成立广东拒毒会，由青年会总干事梁小初任拒毒会会长，青年会干事汪大彬具体执行一切事务。拒毒会所做事务大体有五项：⑴组织拒赌会同志团,并签具志愿书，不直接和间接支持一切形式的赌博；⑵广泛进行赌害之宣传，并将范围扩大至包括香港在内的广东十五处地带，并征求同志；⑶刊行拒毒周刊，报告相关知识和消息；⑷举行拒毒演讲，陈列赌祸绘图；⑸举行拒毒大巡行及

[1] 中华基督教青年会：《中华基督教青年会十一届全国大会全国协会报告书》，上海：青年会书局，1929 年版，第 77-78 页。
[2] 沈云龙：《张靖达公(树生)奏议》，《近代中国史料丛刊(第 23 辑)》，台北：台北文海出版社，1967 年版，第 205 页。

[3] 彭健新：《陈炯明广东禁毒记》,《广东史志》2002 年第 2 期。
[4] 卫恭：《八十年来广东的禁赌和开赌》,《广东文史资料》1965 年第 16 辑。
[5] 李应林：《广东拒毒会之回顾》,《广州青年》1936 年第 23 卷 40 号。

请愿。[1]由于拒赌会的精心策划、前期宣传和大半年多的同志征求[2]，他们决定动员社会群众，实行禁赌大游行。

11 月 23 日，广东拒赌会率领学校、团体等 3 万余人，举行禁赌大游行。下午 1 时，队伍在天字码头齐集出发，高举“赌博不禁,广东终无宁日”等旗帜，经泰康路，出五仙直街、长堤，入惠爱路等处，所过万人空巷。下午约 4 时，抵省长公署请愿禁赌。游行各团体各推举代表一人，先行进谒。陈炯明省长亲自接见。由广东拒赌会执行部长梁小初陈述各界请愿禁赌之决心，并呈递请愿书。陈省长接受了请愿书，并发表演说，表示于 12 月 1 日公布禁赌命令，禁绝广东全省一切赌博，并将拟定布告及赌博治罪章程、施行细则。演说毕，陈炯明遂同各代表出署观看游行盛况，各学校、团体列队而过。是日游行时，拒赌会向市民派送该会运动禁赌经过情形传单，并用红纸条印“本户赞成禁赌”等字，要求各铺户张贴门外。关于是日游行之情形，有报载:

“(游行者)制成种种书画及字句于头牌之上，或旗帜之上，执之随行。此外尚有化装话剧随行。有扮成因赌鬻卖子女者，因赌为父所责所辱者，因赌卖田卖屋卖妻卖家私者，又有扮成妇女模样，因赌字花、山铺票、白鸽票，为夫驱逐而致无家可归者，因搓麻雀而流为淫荡者，穷形尽相,不啻为嗜赌男女现身说法也。”[3]

省长陈炯明接受了由拒赌会提请的禁赌请愿书，并公布 12 月 1 日开始的禁赌令，发誓“无论何项赌博，悉予禁绝。自禁以后，如有再犯者，概以军法从事。”[4]

这一措施，受到广州市人民的热烈欢迎。是日，广州各团体、学校和商店多“悬旗庆祝”。“至于燃放串炮者，则几家家户户，无不实行，一时炮竹喧天，颇类新年景象”。城厢内外、河南各铺户及各团体，多设筵痛饮，“以志斯庆”。[5]

禁赌章程从 1920 年 12 月 1 日生效后，广州市面竟无一家赌博。在全省各地也没有一家官准的赌馆。地下私赌者，偶而有之，但不盛行。此次禁赌，不仅规模大，时间长，且处罚严厉，效果显著，为广东自清至民国历次禁赌运动以来最成功的一次。[6]

纵观这次广东禁赌运动成功的原因，以基督教青年会为主体的基督教团体起到了重要的作用。固然是次禁赌运动程度的大小与政府的举措力度直接相关，但是我们依然不能不看到，中间社会团体在其中所起的作用也是至关重要的。其实正是以广州青年会为主体发起的拒赌会成立，将散落于民间的各种有利因素（支持拒赌的普通民众和各类团体）会聚起来，通过宣传和组织的方式使之有序化，变零散资源为有效势能，将各种民间诉求连为一体，并集中向上层政

---

[1] 李应林:《广东拒毒会之回顾》,《广州青年》1936 年第 23 卷 40 号。
[2] 同志征求：拒赌会发起者对于广州市民进行类似青年会会友征求样的同志征求运动，每一志愿入会者皆需立志愿书声明永不赌博，并缴纳会费一毫钱，用于拒赌运动之用。
[3]《申报》，1920 年 11 月 30 日。
[4] 中国政协广东省广州市委员会文史资料研究委员会:《广州百年大事记》，广州：广东人民出版社，1984 年版，第 215 页。
[5]《申报》，1920 年 11 月 30 日。
[6] 彭健新:《陈炯明广东禁毒记》,《广东史志》2002 年第 2 期。

府表达出来，才终使上下一心，拒赌成功。至于广州青年会在这次运动中所起的作用，用后来总干事李应林的话说，“民九的广东拒赌会之策动者是广州青年会，无论人力或物质上的设备，亦以青年会为重心。”[1]另一封寄自于广东的普通信件，也旁证了这个说法：“关于禁赌的风潮当中，尚有一个趣事，即人民呼禁赌会为基督徒禁赌会，……乃是因为禁赌会中的人物都是基督徒，而且是青年会会员。”[2]此话当然是夸大，但却说明了拒赌会在时人心目中的普遍看法，以及青年会在此次运动中所处的关键地位。另外从青年会的特点视之，这一看法也具有逻辑上的可信性。青年会素来强调道德的重要性，并以改革社会诸种罪恶为己任，而事务上又以策划宣传、对人感召、组织运动为强项，故拒赌运动既与其会旨相合，又与其能力一致，将基督教团体的道义性与世俗团体的行动力集于一身，从而在此运动中占据重要地位，亦为合乎情理之事。

总之，1920 年广东民国时期最大也是最成功的一次禁赌运动，不仅由于陈炯明政府的措施得力，以广州青年会为主体的基督教民间团体也在其中起了重要的协助性作用。

（2）贞洁运动[3]

晚晴以来，广州作为全国工商业中心之一，商贾云集，娼妓业也随之发达。进入民国之后，广州娼妓日盛，公娼、私娼遍布全市，其危害甚重。贞洁运动前，当时广州的公娼数目当在 3000 人以上。如果加上因妓院而存在的龟鸨、打手等人，其数更多。娼妓之害，深为时人所恶。按贞洁运动宣传所说：“世界污点，莫如当娼；良善妇女，节操论丧；强健男儿，花柳为殃；中外名医，治理无方；狎妓医病，挖肉补疮；弱国绝嗣，家破身亡；民国污浊，贻笑外邦。”[4]

正是在这一背景下，广州青年会曾于 20 年代举行过两次与废娼有关的贞洁运动。

第一次贞洁运动是在 1921 年 9 月，以广州青年会为核心的基督教团体联合各界发起，其结果使得废娼意义深入人心。1921 年 1 月，在陈独秀应邀于广东女界联合会上发表了题为《妇女问题与社会主义》的演讲后，1921 年 9 月，广州市青年会发起旨在废娼的贞洁运动，并成立了领导机构“贞洁大运动会”。由此开始，四方闻风响应，捷如鼓稃。1922 年 3 月 15 日，“贞洁大运动会”决定举行各界公民废娼大巡游，并邀各界领袖筹备废娼巡行请愿大会，3 月 31 日又发动 1400 名左右学生向广州提前发放各种标贴传单达 70000 余份。而市民“无不动容赞成者，至有在途苦力为所感动，自愿将学生手中标贴，代为领去征求者。”[5]

4 月 1 日，广州各界近 2 万人，举行了公民废娼大巡游。上午 10 时许，除了此次大运动的领导人汽车作为先导外，以广州青年会、明心书院瞽女以及童子军所乘之车先行，开启了此次大巡游的先河，之后跟随的是学生、医界和社

[1] 李应林：《广东拒毒会之回顾》，《广州青年》1936 年第 23 卷 40 号。
[2] 专件：《广东之禁赌运动》，《青年进步》，1920 年第 37 期。
[3] 即废娼运动，此为青年会对其的提法。
[4] 《广州废娼请愿大巡游》，《申报》，1922 年 4 月 8 日。
[5] 《蓄婢与废娼之粤讯》，《申报》，1922 年 4 月 7 日。

会团体等各类民众，他们次第于广九车站前集合出发，至下午 4 时结束。游行队伍先到市政府厅呈递请愿书，然后又到省长公署，总统府，所到之处，“万人空巷，观者塞途”，外交总长伍廷芳，是日亦在交涉员署楼上，凭栏参观，“闻陈(炯明)省长亦极端赞成”。甚至为传单“敬题”文字。[1]

广州青年会在这次运动中所起作用与前一年的禁赌运动类似，但运动的结果却与上次大相径庭。1922 年的这次“贞洁运动”，青年会依然在其中起到了关键作用，无论从运动的策划、倡议、发起到组织都与前面提及的禁赌运动类似，其运作方式也是包括请愿游行、重点路线划定，发动沿途民众参与以及进行多种方式的宣传等，因此其在此次运动中所处地位也与之前相同。然而从结果来说，此次运动效果却差很多。其直接原因，主要是由于民国前期政潮迭起，军阀纵横，政府财政枯竭，因此它将花筵捐即娼妓税作为财政的一项重要收入来看待。如果禁娼成功，不仅政府原有的收入锐减，而且娼妓的后期安置更要耗费大量的资源，这于政府来说几乎是无法承受的重担。故此，此次运动风声虽大，但终落得雨点微小的地步。废娼的结果，是至 1927 年之前，公娼私娼远甚于前。而且淫书泛滥，几乎达到青少年人手一册供过于求的地步。[2]

面对日益堕落的社会道德，同时也为了继续未竟之志，广州青年会再次于 1927 年 4 月发起贞洁运动。与第一次运动相比，这次贞洁运动有二个不同的特点：一是举办组织上力量比较单薄，只有广州青年会与广州基督教联会两个团体参与。二是目的上不以废娼为主，而是导之以教育的形式，普及卫生知识，让人认识到因娼致病的危害。青年会意识到，以当时的社会状况，与其无法做到废娼的最终结果，不如从根本做起，灌输民众卫生常识，以预防罪恶发生的可能。为此，青年会从 4 月 24 日至 30 日一连七天，充分利用自身有利资源，延请广州市名医到青年会会所，进行一系列有关性病及其预防的演讲，以便了解贞洁之真意。其结果，“各界莅会人数，极之踊跃，……统计七天到会人数共 9080 人，平均日场人数为 104 人，夜场为 1193 人。”[3]

广州青年会发动的第二次贞洁运动，从根本上普及了知识，对民众的影响广大。从“防胜于治”的医学角度说，广州青年会这次具有“教育性质”的系列讲座，具有重要的启蒙作用。它带领民众从之前对娼妓危害性的认识，转为对娼妓导致各种性病的预防性了解。在当时中国疾病仍然盛行、民众大多愚昧无知的情况下，青年会举办的这场教育运动，其声势虽不如前次浩大，而效果却要较前次更为根本和稳固。七天 9000 人次之数字，充分说明了这次运动的主题和方式完全适应了广大市民的需要，因此才取得了很大成功。

总之，广州青年会发动的两次贞洁运动，虽然第一次以协助政府提倡禁娼为主，第二次以自己主导教育民众为主，但都以其强大的实践能力在消除不良道德中做出了贡献。

---

[1] 《广州废娼请愿大巡游》，《申报》，1922 年 4 月 8 日。
[2] 广州基督教青年会：《贞洁运动的意义》，《广州青年》1927 年第 14 卷 9 号。
[3] 广州基督教青年会：《贞洁运动经过》，《广州青年》1927 年第 14 卷 11 号。

（三）结语

自从 20 世纪初公德观念被从日本引入中国后，它在之后的发展就一直呈现出两条路径走向，一条是以民族集体为方向的国家道德观，一条是以社会生活为根本的社会道德观。二种道德观，一明一暗，一显一隐，构成了近代中国公德发展的基本脉络。

社会道德尤其是民间社会兴起后的成长，需要依赖国家和社会的长期教育与强制性实行，然而这却导致了吊诡般悖论的出现：一方面民众需要通过国家和社会的教育才能完成其具有社会道德品质的转变，另一方面没有社会道德改变之人的执行规范，国家与社会大的环境也难以改变。换言之，在没有外力出现的情况下，二者的完成都要互为对方的必要条件才能实现转化。而基督教青年会的出现刚好打破了这一僵局。作为来自于西方高度发展中市民与工业社会的基督教团体，青年会所拥有的社会道德理念以及宗教道德观，无疑填补了中国相对贫乏的社会道德资源，并成为民国时期国民公共道德建设的重要培育者。

相对于对不良道德的摒除来说，基督教青年会对于社会道德的提倡更加具有突出的意义。毕竟对于社会长期积累而至的恶风陋俗，单靠个别团体的抵制远为不够，它主要还是需要依赖于国家的力量，通过实行大规模的运动，同时配以制度性的诸种措施来进行铲除。然而对于社会道德的建设，却需要社会团体出面，树立标准并持续地加以维护。社会道德的建设过程，无法通过运动来一蹴而就，而是需要民众通过反复遵循公共规则，尤其是他律的监督，从而最终实现自律习惯的养成。因此相比而言，它的建立更为艰难，社会组织的持续推动也显得更为重要。

不过基督教青年会依然在消除不良道德过程中发挥出了积极作用，这主要体现在其作为团体所具有的执行力上。不论是青年会发动的拒赌大运动，还是贞洁运动，都让它作为组织的功能得到了极大发挥。青年会在每一次运动中所展示出的能量：包括请愿游行、重点路线划定的策划，发动沿途民众参与以及多种方式的宣传，对于整个运动前后的组织，以及利用自身有利资源对民众进行公共卫生知识的普及和教育等，不仅让我们看到这一高效组织所拥有的卓越能力，也充分体现出其在不良道德的整肃运动中所起的重要作用。

总之，基督教青年会作为一个以基督信仰为核心的团体，因其先天从西方带来的社会道德理念以及宗教道德观，以及自身作为组织所具有的强大执行力，使其不仅成为培育中国社会道德的典范，也成为消除中国不良道德的推动者。

On the Role of YMCA in Breeding and Boosting Social Morality in Modern China

A Case Study of YMCA of Guangzhou

Zheng Liqun

Abstract：The building of social morality is an important part of morality construction in a modern society. However, since the idea of social ethics was introduced into China from Japan in early 20th Century, the development of its meaning has been showing two directions: one is the national morality oriented to the whole nationality, and the other is the social nationality supported by social life. The two kinds of moral values, one explicit and the other implicit, constituted the basic path of social morality development in modern China. Besides, as China is traditionally in lack of moral resources formed by the civil society, social morality building becomes especially difficult in modern China. However, when a fad of society establishment emerged in late Qing Dynasty and the early Republic of China era, the rapid growth of public space entail the urgent need of corresponding social morality on people. It's in the context that YMCA, originated from a civil and industrial society under high development in the West, served as the social morality resource in absence in China, through its ideas of social morality and religious morality and its practices of social services, thus making an important breeder and booster of public morality of citizens during the Republic of China era. Taking YMCA of Guangzhou as an example, the paper will demonstrate the argument from two aspects: one is to foster high-level public morality, and the other is to erase unhealthy moral ideas and practices. About the former, YMCA of Guangzhou set up social morality rules for people and rules for law-executors with the identity of a lawmaker and law-executor, thus making significant contributions to social morality breeding in Chinese society. About the latter, YMCA cooperated with 57 other groups in Guangzhou to assist the government to settle a ban on gambling with success, by virtue of its powerful organization and implementation; it also played an important role in wiping out unhealthy moral ideas and deeds by assisting the government in banning prostitution or offering campaigns to enlighten the public about sexually transmitted diseases. In a word, as a group centered at Christianity, YMCA made a model not only in breeding social morality in China but in wiping out unhealthy morality, thanks to its innate ideas of social morality and religious morality endowed by the Western world, as well as its power in implementation as an organization.

Keywords：YMCA；YMCA of Guangzhou；social morality；public morality；unhealthy moral ideas and practices

宗教改革经济伦理之原貌与当代中国社会

曾劭恺[1]

摘要：论及“宗教改革工作伦理”，韦伯（Max Weber）1905 年出版的《宗教改革伦理与资本主义精神》於近一百馀年宗教社会学、政治经济学等领域影响甚巨。西方右派受其影响，以传统基督教之名义支持放任资本主义；左派人士则指出西方资本主义所带来的种种社会不公义，因而连带拒斥基督教，认为回归圣经的基督新教乃资本主义之母。本文将试图恢复宗教改革工作伦理的原貌，指出韦伯对宗教改革神学与哲学的种种误解，诸如对“选民论”的曲解等。宗教改革一反中世纪“自然”与“恩典”的割裂，赋予日常工作属天的神圣性，建立了“职业不分贵贱”的平等观念。不同於文艺复兴时期富商及十九世纪中产阶级之唯利是图，宗教改革强调不可将“利益”当作人生目标，并教导勤奋工作所带来的多馀财产应当用於社会慈善。本文将剖析这套工作伦理背後的理论基础，指出其与放任资本主义之截然不同，以及纳入当代中国特色社会主义之可能，并提出宗教改革工作伦理对当代中国社会可能作出的贡献。

关键词：清教徒；宗教改革；经济伦理；工作伦理

论及宗教改革经济伦理，韦伯（Max Weber, 1864-1920）1905 年出版的《新教伦理与资本主义精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）於近一百馀年宗教社会学丶政治经济学等领域影响甚巨。[2] 西方右派受其影响，以传统基督教之名义支持放任资本主义（lessaiz-faire capitalism）；西方自由派人士则指出欧美资本主义所带来的种种社会不公义，因而连带拒斥基督教，认为回归圣经的宗教改革乃资本主义之母。本文将试图恢复宗教改革工作伦理的原貌，并指出韦伯对宗教改革思想的种种误解，诸如“选民论”等。

宗教改革一反中世纪“自然”与“恩典”的割裂，赋予日常工作属天的神圣性，建立了“职业不分贵贱”的平等观念。不同於文艺复兴时期富商及十九世纪中产阶级之唯利是图，宗教改革强调不可将“利益”当作人生目标，并教导勤奋工作所带来的多馀财产应当用於社会慈善。本文将剖析这套工作伦理背後的信仰基础，指出其与放任资本主义之截然不同，以及与当代中国特色社会主义相容之可能，并提出宗教改革工作伦理对当代中国社会可能作出的贡献。

[1] 曾劭恺，台湾中华福音神学院系统神学助理教授。

[2] 马克思·韦伯著，于晓、陈维纲等译，《新教伦理与资本主义精神》，北京：三联书店，1987 年版。以下引自此书的引文由笔者学生叶梓斌（Robin Yap）汇整。

（一）韦伯论新教伦理与资本主义

马克思·韦伯是长十九世纪（long nineteenth-century）末期重要的政治经济学家，其奠定的社会科学研究方法论启发了现代社会学。他於哲学、法学、宗教研究等领域亦有显着建树。《新教伦理与资本主义精神》经常被誉为现代社会学与经济社会学的奠基巨着，在书中韦伯指出，宗教改革（特别是以改革宗神学为核心的清教徒运动）的信仰策动了欧洲北部人民从事世俗社会上的职业，将各行各业的工作视为圣职，建立企业，累积财富并进行投资，至终造就了现代资本主义经济体系。韦伯正确地分析到，宗教改革信仰是近代资本主义经济形成的主要推手（虽非唯一成因），而此形成过程乃是自然的，并非计画的：清教徒从未发展一套经济理论的蓝图，而是自发地将他们内在的信仰实践於经济领域。例如，韦伯指出，西方社会工业化背後有许多成因，但宗教改革伦理乃其中关键，因为若非宗教改革精神对奢侈品的鄙视以及对勤俭生活的赞誉，欧洲人民从封建社会及文艺复兴所传承的文化品味会使得当时已然致富的广大中产阶级难以接受工业量产的服饰、家具等。

韦伯亦从弗兰克林（Benjamin Franklin）的着述中正确地指出，十九世纪後的西方资本主义虽仍具清教徒的勤俭精神，却早已失去清教徒的信仰。当代西方基督教右派（Christian Right）借用韦伯的研究，在基督教信仰与资本主义之间划上等号，而西方自由派则将资本主义社会当中种种不公义的现象归咎於基督教，但他们都忽略了韦伯这项重要的洞见。

韦伯上述立论基本上是十分公允的，然而，他对宗教改革信仰的细部分析却带有许多误解。这并不令人惊讶，因为韦伯并非基督教神学家。他虽与曾任荷兰首相的新加尔文主义（neo-Calvinist）神学宗师凯波尔（Abraham Kuyper）交好，但凯波尔是建构式的哲学思想家，而不是巴文克（Herman Bavinck）那般严谨的教理学家。韦伯在海德堡大学的好友特尔慈（Ernst Troeltsch）虽为晚期德国新更正教神学（neo-Protestantism：此名词即特尔慈所发明）泰斗，但其专长亦非清教徒研究。

事实上，且莫论韦伯作为经济社会学家对於清教徒思想的误解，整个十九世纪德国历史神学对清教徒思想的研究都带有很深的偏见。当代学者慕勒（Richard Muller）指出，十九世纪德国清教徒研究的代表人物海勃（Heinrich Heppe）的《改革宗教理学》（*Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*）“从一开始就呈现一套对改革宗体系的扭曲论述”。[1] 楚曼（Carl Trueman）也提醒到，海勃所呈现的清教徒神学乃“改革宗正统以及他自己的观点的混合”。[2] 如此，韦伯会误解清教徒的改革宗神学，其实并不奇怪。本文并非对韦伯进行不合理的苛求，而仅在厘清韦伯的误解。

（1）勤奋工作

[1] Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics I* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p.150. 笔者译。以下引自原典之引文皆然。

[2] Carl Trueman, “Calvin, Barth, and Reformed Theology: Historical Prolegomena,” in N. MacDonald and C. Trueman, eds., *Calvin, Barth and Reformed Theology* (Eugene: Wipf and Stock, 2008), p.17.

韦伯从社会学角度观察到，持宗教改革信仰的人民与地区，在经济、教育等领域当中的价值观与天主教有显着差异。根据韦伯的分析，这两种信仰对於“职业”有截然不同的理解。天主教以圣俗二分法看待教会圣职以及社会上的职业，认为世俗的职业不具永恒的价值。然而，宗教改革却将所有的职业视为圣职。韦伯评论到：“职业思想便引出了所有新教教派的核心教义：上帝应许的唯一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务”。[1] 在此，韦伯所述仍大抵符合宗教改革（特别是改革宗）思想。

然而，若仔细审视韦伯此说背後的分析，就会发现他对改革宗思想有严重的误解：“圣徒关於紧紧把握自己的圣职的劝诫便被解释为一种获得个人选民地位的确定性，以及在生活的日常奋斗中获得称义的责任”。[2] 换言之，韦伯认为改革宗救恩论使得信徒不确定自己是否为神所拣选，而这种“缺乏对救恩的自信而导致的不确定感”就成为他们在日常工作上勤奋努力的动机，因为工作上的成就能够让他们确定自己选民的地位以及被称义的身份。[3]

韦伯此处的分析与事实正好相反。马丁路德将“因信称义”视为“教会随之站立或崩溃的教义”（*articulus stantis et peccantis ecclesiae*），正正强调了“称义”的地位不在乎行为，而在乎因信领受白白的恩典。十七世纪初欧陆改革宗的《多特信经》（Canons of Dort）驳斥亚米纽主义（Arminianism）的“神人合作论”时，也强调了上帝“无条件的拣选”（unconditional election）。十七世纪中期英伦改革宗的《威斯敏斯特信仰告白》十八章论及“得救的确据”时虽然提出，并非所有的信徒都能够确定自己是神的选民，但这确据在乎信仰上的“成圣”，而不直接关乎职业与工作。

换言之，根据韦伯的分析，宗教改革信徒（特别是清教徒）勤奋工作的原因，乃在於他们宗教上的焦虑：他们努力想要确定自己选民的身份。这分析与宗教改革的救恩论背道而驰，而稍後本文将提出清教徒勤奋工作的真正原因。

（2）节俭度日

韦伯认为，清教徒“勤奋工作”与“节俭度日”的两大生活态度，乃造就资本主义精神的主要成因。如上所述，韦伯误以为清教徒勤奋工作乃出於他们在信仰上的焦虑。同样地，韦伯认为清教徒节俭度日乃出於一种“禁欲主义”，这种禁欲主义能帮助信徒确保自己选民的地位。

根据韦伯的分析，罗马天主教的信徒可以藉由忏悔礼（penance）、赎罪行为（indulgences）来减轻自己关於救恩的焦虑，但宗教改革既去除了这些外在的礼仪所带来的方便，信徒就只有 “彻底改变体现在每一个时刻、每一行动中的全部生活的意义，才能确保恩宠的效果；把人从‘自然状态’转变为‘恩宠状态’”。[4]

换言之，“恩宠状态”关乎信徒日常生活中所有的细节，而不只是信徒的

[1] 韦伯，第 59 页。
[2] 同上，第 85 页。
[3] 同上，第 78 页。
[4] 同上，第 90 页。

教会生活。韦伯认为，为了避免信徒在日常生活中的任何细节上离弃神，清教徒建构了一套“系统化”的禁欲主义伦理。[1] 的确，清教徒反对宴乐，但韦伯却将之夸大为反对社交活动；清教徒坚持财产应当合乎中道，韦伯却将之夸大为反对世俗财产。[2] 清教徒将婚姻中的鱼水之欢视为神圣的礼物（这在当代清教徒研究中是众所周知的事实），韦伯却带着十九世纪的偏见，以为清教徒排斥性欲如同天主教的修道院。[3]

十九世纪许多浪漫主义者提倡波西米亚式的生活，认为固定职业使人感到无趣，因而增加社会的犯罪律；他们认为，经常更换职业，能够满足人们的欲望，使人因生活上的满足感而不犯罪。祁克果在《非此即彼》一书中用巧妙的手法嘲讽了这种他看为荒谬的思维。[4] 韦伯在这样的时代背景下分析他所谓的清教徒“禁欲主义”，认为清教徒以“固定职业”为禁欲的手段，并进一步推论其为“近代专业化劳动分工的道德依据”。[5] 韦伯相信，对清教徒而言，勤奋工作也是使人忽视欲望的手段。

韦伯分析到，所谓“禁欲主义”必导致节俭的生活。中国人向有“勤俭致富”一说，而韦伯认为清教徒信仰所导致勤奋工作、节俭度日的精神，造就了日後的西方资本主义。在韦伯这套理论当中，清教徒的勤俭乃宗教焦虑所导致，而日後资本主义虽扬弃了宗教改革信仰，但“处在经济规律支配下的个体因焦虑而产生的冲动”始终是资本主义精神的一大要素。[6] 韦伯这套理论基本的错误在於将“焦虑”视为宗教改革以及清教徒经济伦理的精神推动力。事实上，宗教改革之不同於天主教，恰恰在於宗教改革的生活态度是积极、喜乐的，而不是活在恐惧、焦虑当中。

（二）宗教改革经济伦理之原貌

（1）宗教改革世界观

英国清教徒於 1646 年发表的《威斯敏斯特信仰告白》（Westminster Confession of Faith 以下简称“威敏”）所附带的大小要理问答（Larger and Shorter Catechisms）开宗明义宣告：“人受造的首要目的就是荣耀神，并且永远以祂为乐。” 与天主教不同之处是，宗教改革排除了天主教柏拉图主义式的圣俗二元论。对中世纪天主教而言，“荣耀神”以及“以神为乐”是离世的，是在教会崇拜、圣礼、神秘经历中实现的。天主教认为，上帝既是超越者，人类就唯有在神秘经历中才能与神亲近，而这世上一切会改变、会朽坏的日常事物都不具神圣性。尽管中世纪自然神学（natural theology）用亚里斯多德的形而上学论述上帝，在上帝之本体与世界的存有间设下因果关系，但这终究无

---

[1] 同上，第 95 页。

[2] 同上，第 123-24 页。

[3] 同上。参 Leland Ryken, *World Saints: The Puritans as they really were* (Grand Rapids: Academie Books, 1986).

[4] 见 “Crop Rotation,” in Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, ed., trans. A. Hannay (London: Penguin Books, 1992), pp.230-232.

[5] 韦伯，第 128 页。

[6] 刘林海，〈从信仰之确证到资本主义的动力——现代知识语境中的加尔文预定论〉，载陈佐人、孙毅编，《加尔文与汉语神学》，香港：道风书社，2010 年版，第 219 页。

法撼动根深蒂固的柏拉图主义思维。中世纪的自然神学与启示神学始终是互不相关的两大范畴，圣多马（Thomas Aquinas）在《驳异总论》（Summa Contra Gentiles）中以亚里斯多德形上学探究自然与上帝间的因果，但在《神学总论》（Summa Theologica）中却强调上帝之不可言喻，以致圣多马在信仰上至终成为一位神秘主义者。换言之，在中世纪天主教的主流传统当中，“自然”与“恩典”、“日常”与“属灵”、“世界”与“天国”是割裂。

一反中世纪自然神学的传统，路德与加尔文强调上帝之本体与世界之存有之间不存在我们所理解的因果关系。雷竞业教授指出：“不同於阿奎纳，[加尔文坚持]自然之美与上帝之美中间并无任何本体连结。上帝荣耀的彰显并非形上学思辨的产物。”[1] 对加尔文而言，世界之存有的 “第一因”并非上帝之本体，而是上帝外在（*ad extra*）的旨意（will）与行动（act）。这并不是说上帝的本体与旨意/行动之间是割裂而无关的，但其间的 “因果」（如果我们可以用这个词汇）与受造界中任何的因果（不论是亚里斯多德的四种因，或中世纪经院哲学所提出的各种因果关系）之间，具有无限本质的差异。

宗教改革认为，上帝藉由所造之物彰显祂的荣耀，而“彰显的荣耀”并非“本体的荣耀”。人类观察上帝的荣耀、以上帝的恩典为乐，乃是以受造的自然世界为媒介。加尔文提出，圣经的功能好比一副眼镜，透过这副眼镜，人们即可正确、清楚地看见上帝藉着所造之物所彰显的永能与神性。[2] 如是，一反经院哲学割裂“启示（圣经）”与“自然”两大范畴，在加尔文而言，这两者是紧密相连的。圣经之赐下，是为了帮助信徒在圣经的亮光中观看自然世界，在日常生活中享受恩典。於是，加尔文这套论述就产生了“世界观”的信仰，在此信仰当中，不再有天主教的圣俗二元论。对宗教改革的信仰而言，信徒生活中的一切都应当分别为圣。

（2）清教徒的工作伦理

十七世纪清教徒将宗教改革的世界观落实於他们的工作伦理，强调信徒应当在日常生活与工作当中荣耀神、以神为乐。当代经典着作《入世的清教徒》作者利兰·赖肯（Leland Ryken）写过一篇短文，题为〈清教徒的工作伦理〉，由笔者翻译，这篇短文以及那部着作推翻了十九世纪以来人们对清教徒的刻板印象，包括韦伯所描述的“新教伦理”。以下笔者将简述该文的要点。

清教徒认为，人们在世界上所从事的职业乃是出於上帝的呼召（因此英文称“职业”为 vocation）。这种呼召被称为“特殊呼召”，有别於所谓“普遍呼召”。英国早期清教徒柏金斯（William Perkins）解释：“普遍呼召就是归顺基督信仰的呼召，是上帝教会每一个成员都领受的…，即从这世界被召出来，分别为圣成为神的儿女”。[3] “得救的确据”在乎信徒对此普遍呼召的回应，而非如韦伯所言，建立於工作上的勤奋与成果。

职业与工作属乎“特殊呼召”。曼顿（Thomas Manton）解释：“每个受造物都是神的仆人，各从其职来荣耀神；有些领受这样的呼召、有些领受那样的

[1] Kin Yip Louie, “*The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards*” (PhD Thesis, University of Edinburgh, 2007), p.27.
[2] 《基督教要义》1.6.1。
[3] 引自 Leland Ryken, “The Original Puritan Work Ethic,” in *Christian History and Biography* 89 (2002).

呼召”。[1] 飞鸟的呼召是在天空翱翔；游鱼的呼召是在水中游泳。每个人的性格、专长、爱好皆不同，而他们所蒙的呼召也各不同。清教徒认为，按神原初创造的旨意，每个人应当在自己的工作上如鱼得水，而尽管现在人们因着原罪而必须在工作上辛苦流汗，但工作仍然是人们“以神为乐”的媒介。钢琴家每天在琴房苦练，而当他们在淋漓尽致的演奏中享受自己指尖流出的音符时，他们就是在工作上以神为乐。

如此，清教徒认为，只要是正当职业，都是上帝的呼召。丁道尔（William Tyndale）写道：“刷碗及讲道的工作似乎有不同等级的圣俗之分；但事实上，论到哪一种工作较讨神喜悦，这二者在神眼中是没有分别的”。[2] 只要带着“荣耀神、以神为乐”的心从事自己的工作，就是神所喜悦的。巴克斯特（Richard Baxter）说：“神所重视的不是表面的工作，而是工作者的心”。[3]

在此我们必须再次强调，宗教改革认为“荣耀神、以神为乐”乃是以自然世界与日常生活为媒介的，而不是在神秘经历中与神亲近。按照基督教上帝论当中“自存”（aseity）的教义，上帝并不需要人来加添祂的荣耀，也不需要人的手来服事。因此，所谓“服事神”，其实就是服事神所造的人们。柏金斯说：“我们今生至高的目标，就是在蒙召从事的工作上服事人，而藉此事奉神”。[4] 不论是农民、医生、厨师、官长、工人，其蒙召目标是一致的，就是用自己手所作的工来服务周围的临舍，以及广大人民群众。清教徒相信，对社会作出贡献，就是对神的国作出贡献。

除了服务同胞临舍、社会大众，清教徒还强调要事奉自己的雇主。巴克斯特教导要“藉由事奉雇主来事奉神”。[5] 正如圣经提出“在上掌权者”的权柄是神所设立的，清教徒也相信每个人的雇主都是神所赐下的。於是，清教徒社会当中有极高的企业忠诚度，是後来放任资本主义所没有的。在唯利是图的资本主义社会当中，人们效忠的对象只有金钱。所谓“资本无祖国”，倘若人们为了金钱能够不忠於祖国，就更遑论对雇主、企业的忠诚了。专业人才缺乏企业忠诚度，为了薪水而跳槽，是当代中国以及全世界先进国家的通病，这种现象大幅降低企业的生产力，且造成企业间的恶性竞争，对整体社会经济造成长远的损伤。十七世纪英国、荷兰等清教徒社会具有高企业忠诚度，并非靠外在的经济体制或政策，而是因着内在的信仰。当代中国特色社会主义赋予企业员工高度的保护以及自由，而外在经济政策若与内在信仰双管齐下，对於中国的经济无疑是一大帮助。

总而言之，清教徒内在的信仰，使得他们将工作视为神圣的呼召，是他们荣耀神、以神为乐的途径。因此，他们在工作上积极而勤奋，这并非出於焦虑或恐惧。对他们而言，享受、热爱自己的职业，就是以神为乐，正如巴克斯特所言，“在你的呼召上勤奋努力…；若你以属天、顺服的意识，喜乐地用你手所作的工来服事神，那麼你的工作，就等於把所有时间都放在属灵操练上。这

[1] 同上。
[2] 同上。
[3] 同上。
[4] 同上。
[5] 同上。

必蒙神悦纳”。[1]

（3）清教徒的金钱伦理

以上是赖肯在〈清教徒的工作伦理〉中所呈现的清教徒原貌，而这与另一个题目息息相关，就是清教徒的金钱伦理。清教徒热爱自己的职业，勤奋工作，自然的结果就是生产力以及国民生产毛额大幅提升。人民群众广泛勤俭致富後，清教徒对金钱的态度，对日後全国经济的发展具有关键性的影响。

清教徒的经济伦理与放任资本主义有一显着的差异：放任资本主义以自由意志主义（libertarianism）为其精神，强调资本的“私有权”（“我赚的钱就是我的”）；清教徒则强调，金钱的使用并非权利，而是责任（“我赚的钱是上帝托付给我的”）。

众所周知，圣经有“十诫”。第十条诫命是“不可贪恋”临舍之所有。清教徒论十诫，有个重要的观念：他们认为，每条禁令背後其实都要求正面、积极的责任。譬如，“不可杀人”的诫命背後的精神乃是“尊重生命”、“爱人如己”。清教徒所持的改革宗思想区分“消极的义”、“积极的义”：前者在於不触犯禁令，後者在於活出律法的精神，就是积极的爱。清教徒认为，基督徒既因信称义，就不应该继续活在被神弃绝的恐惧当中，而应该被神的爱所激励，活出积极的义（韦伯并未明白这一点）。

威敏大要理问答 147 问提出：“第十诫命所要求的责任是哪些?”答：“第十诫命所要求的责任是: 对自己的情况感到全然知足，对我们的邻舍存心全然仁爱，以致我们对待邻舍的一切动机与情感，都是照顾并促进他的益处。”

韦伯仅仅认识到，清教徒对“贪婪”深恶痛绝，但他未曾明白的是，清教徒禁止贪欲的同时，其实更加强调的乃是对自己所拥有的一切感到知足，并且存着爱临舍的心，照顾临舍的需要与益处。

韦伯正确地形容清教徒为“节俭”，但我们必须明白，清教徒的“节俭”绝非“吝啬”。正如中国人通常将“吝啬”与“贪婪”两种形容放在一起，清教徒也是如此看待这两个概念。十七世纪英国清教徒赛克（William Secker）写道：“未雨稠缪而累积财富的人并非贪婪；但不乐善好施的人乃是贪婪的人”。[2] 十九世纪英国改革宗浸信会牧师司布真（Charles Spurgeon）引用十七世纪清教徒卡培尔（Richard Capel）：“我们必须明白，贪婪...是一种恶；它含有某种善，也就是节俭，亦即不浪费；而这使我们自欺说贪婪不是罪”。[3]

在此我们看见，对清教徒而言，贪爱钱财固然是一种贪婪，但他们更反对的乃是另一种贪婪，即吝啬，因为吝啬更直接地反映了贪婪之人缺乏对临舍的爱。他们认为，“施舍”乃是第十诫的精神最显着的表现。清教徒牧师巴罗（Isaac Barrow）在一篇讲道中教导信徒：“大方施舍我们的财富，是保存它的最佳途径”。[4] 赫尔（Joseph Hall）解释道：“基督教告诉我，我活着时爱

---

[1] 同上。

[2] William Secker, *The Nonsuch Professor in his Meridian Splendor* (London: Nicholson, 1804), p.60.

[3] Charles Spurgeon, *The Treasury of David*, volume 1 (Peabody: Hendrickson, 2004), p.218.

[4] Isaac Barrow, *The Works of the Learned Isaac Barrow*, volume 5 (London: Round, Tonson, and Taylor, 1716),

心施舍的东西，我死了以後会带进永生；经验教导我，我死的时候留下的遗产，是我带不走的”。[1]

清教徒认为，施舍是上帝赋予有钱人的责任，是第十诫所要求的。对清教徒而言，勤奋工作服务临舍与社会，本来就是份内之事，是他们荣耀神、以神为乐的途径，而勤奋工作所带来的财富是上帝的恩赐。换言之，他们所赚的钱并不是自己的，而是上帝的钱，托付於他们，让他们来管理。因此，他们虽然鼓励适度的娱乐与休闲，但对於挥霍浪费的宴乐生活深恶痛绝。华特生（Thomas Watson）写道：“多馀的酒肉导致神智不清，扼杀良善的情感，刺激欲望。许多人用自己的牙齿凿自己的坟墓”。[2]

然而，清教徒并非韦伯所形容的“禁欲主义者”。他们视金钱为神的恩赐，而正如圣经所教导的，过多的金钱会使人骄傲，过份的贫穷也可能导致人犯罪，因此清教徒所求的是“不多也不少”（见箴言卅章）。席布斯（Richard Sibbes）用了这样的比喻：“当一个人走在漫长的旅途上时...，一根拐杖能够支撑他，为他带来舒适，但一捆拐杖却会造成不便。同理，充足地拥有这些外在的事物，可以帮助我们快乐地走天路，但过多的财产却可能造成伤害”。[3]

这种“不多也不少”的价值观，使得清教徒合理地享受金钱所带来的快乐，却不奢侈宴乐。一旦所赚的财富多过自己的需要，他们就照他们所理解的十诫精神，全数用於慈善。此外，第一、二代清教徒勤俭致富以後，掌握社会经济资源，造成年轻人创业困难，情况类似於当代中国九零後的处境。因此，清教徒除了施舍，还进行投资，帮助年轻人创业，於是股票就在荷兰清教徒社会诞生了。

清教徒的经济伦理造就了庞大的中产阶级（“不多也不少”），以自愿施舍达到有效的财富分配，解决贫富不均的问题，并藉由投资创业分享经济资源，使得富强经济得以代代相传。然而，清教徒所造就的经济体系在一个多世纪後离开了最初的信仰，成为唯利是图的资本主义。对清教徒而言，利益是勤俭的副产品，也是服务人群的工具（means）；对资本主义而言，各人追求利益最大化，利益就成了目的（end）。对清教徒而言，财富是“责任”；对资本主义而言，财富是“权利”。清教徒投资股票的目的是分享经济资源；资本主义社会投资炒股成了谋取暴利的捷径。西方基督教右派以为资本主义（特别是放任资本主义）是宗教改革的产物，其实是错误的。贪婪的西方放任资本主义精神绝非当代中国经济的出路，而清教徒的经济伦理却有助於当代中国经济达到“中国特色社会主义”寻求的目标。

（三）结论：宗教改革伦理与当代中国经济

p.327.

[1] Joseph Hall, *The Works of Joseph Hall, D.D.*, volume 3 (Oxford: Talboys, 1837), p.12.

[2] Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity* (Aberdeen: George King, 1838), p.614.

[3] I. D. E. Thomas, ed., *The Golden Treasury of Puritan Quotes* (Edinburgh: Banner of Truth, 1989), p.249.

根据中国共产党第十八次全国代表大会的诠释，“中国特色社会主义”作为一个理论体系，是开放而不断发展的。经济理论是外在的；经济伦理是内在的。清教徒从未建构一套经济理论——亚当史密斯的资本主义理论并不是清教徒的思想。清教徒所建构的乃是一套从内在信仰生发的宗教改革经济伦理。主导中国特色社会主义的意识型态或许不认同清教徒的信仰，但此社会主义作为外在经济理论所具有的开放性，其实并不排斥清教徒的内在经济伦理。换言之，尽管信仰不同、终极追求不同，但宗教改革经济伦理却能协助中国特色社会主义达到其在世俗社会上的目标，即建设“富强、民主、文明、和谐、美丽”的中国。清教徒所持之基督教信仰所带来的工作观、金钱观，诸如勤俭致富、各安天命、乐天知足、乐善好施等，皆是中国文化所认同的价值，是中国特色社会主义“立足基本国情”的“道路”可以接受的。

中国特色社会主义除了是所谓的“道路”以及“理论”之外，也包含了一套“制度”。制度又是外在的。制度的建立乃基於其背後的目的。这套制度所要达到的目的是在经济、政治、文化、社会、生态文明等建设上实现上述之“富强、民主、文明、和谐、美丽”。

要达到这些目的，外在的理论及制度当然是必要的，但内在的道德建构亦不可或缺。综观基督教历史，基督徒内在信仰所建构的内在道德，在任何政经体制与主流社会意识型态底下，对社会产生正面的作用。例如，使徒时代的教会从未试图从政治上改变罗马帝国外在的奴隶制度，而是用内在的信仰教导基督徒奴隶主要爱自己的奴隶，将奴隶视为弟兄。到了十八、十九世纪，英国外在体制赋予基督徒参与立法的权力时，才藉由立法废止了奴隶制度。天主教的君士坦丁主义甚或英国清教徒所反对的伊拉斯图主义皆违反了基督教这原初的精神。按照这精神，基督徒信仰是内在的，可以与任何外在体制共存，而以内在路线建构社会文化的道德。

对於现今中国社会的处境而言，清教徒所体现的基督教经济伦理能够带来许多实质的帮助。例如，中国政府在中国特色社会主义的基础上实施打房政策，而清教徒鼓励“不多也不少”、厌恶“贪婪”的内在道德精神，能够在社会价值观的建构上使人自发地避免房地产的炒作。此外，本文已提及企业忠诚度的问题。笔者身边许多中、小型企业主经常抱怨，不少他们辛苦培训的员工学到了技能之後，很快就跳槽到薪资待遇更好的雇主那里。然而，这种现象在笔者的基督徒朋友当中颇为鲜见，因为内在的信仰使得他们甘愿将雇主视为他们蒙召服事的对象。这些例子显示，内在信仰以及内在道德的建构，对於外在经济理论、制度、政策的实施有百利而无一害。

当代中国最受国际媒体关注的企业家马云有句名言：“拼命赚钱，拼命省钱，拼命捐钱。”这句话出自十八世纪英国牧师约翰．卫斯理（John Wesley），所道出的正是十七世纪清教徒的金钱观。且不论马云在何程度上实践了这套伦理，至少我们从这位颇具代表性的中国企业家许多理念与言论当中可以发现，清教徒的宗教改革经济伦理已经对当代中国社会的道德建构产生了影响，且这影响是正面的，有助於建设“富强、民主、文明、和谐、美丽”的中国：尽管这并非基督教的终极关怀，但这的确是基督徒所乐见的。

参考文献：

刘林海，〈从信仰之确证到资本主义的动力——现代知识语境中的加尔文预定论〉，载陈佐人、孙毅编，《加尔文与汉语神学》。香港：道风书社，2010 年版。

马克思·韦伯著，于晓、陈维纲等译，《新教伦理与资本主义精神》，北京：三联书店，1987 年版。

Barrow, Isaac. *The Works of the Learned Isaac Barrow*, volume 5. London: Round, Tonson, and Taylor, 1716.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeil. Trans. Ford Lewis Battle. London: Westminster John Knox, 1960.

Hall, Joseph. *The Works of Joseph Hall, D.D.*, volume 3. Oxford: Talboys, 1837.

Kierkegaard, Søren. *Either/Or: A Fragment of Life*. Ed., trans. A. Hannay. London: Penguin Books, 1992.

Muller, Richard. Post-Reformation Reformed Dogmatics I. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Ryken, Leland. *World Saints: The Puritans as they really were*. Grand Rapids: Academie Books, 1986.

Louie, Kin Yip. “The Theological Aesthetics of Jonathan Edwards.” PhD Thesis, University of Edinburgh, 2007.

Secker, William. *The Nonsuch Professor in his Meridian Splendor*. London: Nicholson, 1804.

Spurgeon, Charles. *The Treasury of David*, volume 1. Peabody: Hendrickson, 2004.

Thomas, I. D. E., ed. *The Golden Treasury of Puritan Quotes*. Edinburgh: Banner of Truth, 1989.

Trueman, Carl. “Calvin, Barth, and Reformed Theology: Historical Prolegomena.” In N. MacDonald and C. Trueman, eds., *Calvin, Barth and Reformed Theology*. Eugene: Wipf and Stock, 2008.

Watson, Thomas. *A Body of Practical Divinity*. Aberdeen: George King, 1838.

The Original Protestant Economic Ethic and Contemporary

Chinese Society

Shao Kai Tseng

Abstract: Ever since its publication in 1905, Max Weber's *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* has been immensely influential in the fields of sociology, political economics, the sociology of religion, etc. Under the influence of Weber's description of the relations between capitalism and the Protestant work ethic, especially that of the Puritans, the Christian Right in contemporary Western societies often takes *lessaiz-faire* capitalism to be a necessary implication of the Protestant understanding of the biblical worldview, while proponents of secular social liberalism often accuses Protestantism of being the source of the social injustices associated with the form of capitalism that idolises wealth. This article is an *ad-fontes* attempt to recover the original work ethic and economic ethic taught by sixteenth- and seventeenth-century Puritans. The first part of the article offers a discussion of Weber's important contribution as well as his misunderstandings of Puritan theology and the wider social dimensions of the so-called Puritan movement. The second and main part of the article begins with a delineation of the Protestant notion of the biblical worldview by tracing it to John Calvin's doctrine of Scripture in contrast to the nature-grace cleavage in medieval scholasticism as demonstrated by Thomas Aquinas's two *Summae*. The second subsection then offers a brief recapitulation of Leland Ryken's works on the original Puritan work ethic, sets forth a basic understanding of the Puritan teaching of the sanctity of work as divine vocation. The third subsection focuses on the Puritan view of the gift of wealth, setting forth the thesis that whereas the various libertarian forms of capitalism stress the notion of *private rights* in relation to property, ownership, and wealth, the Puritans held to an almost ruthless focus on the notion of *individual responsibility* in relation to these divine gifts. This subsection presents Puritan teachings on frugality, charity, covetousness, voluntary distribution of wealth, moderation (and the rise of the Middle Class as a result thereof) etc., and ends on an emphatic note on the Puritan understanding of wealth and profit as a *means* to the *end* of glorifying and enjoying God. The concluding part of the article places the foregoing discussions in the context of contemporary Chinese society, arguing that although the Protestant Christians have in view an ultimate goal—the glory of God—that contemporary Chinese socialist ideology would deem irrelevant, the Protestant economic ethic can offer significant assistance to the this-worldly cause of Socialism with Chinese Characteristics.

Keywords: Puritanism, Protestant Work Ethic, Economic Ethics



教会史研究

History of Christianity

考证《教要序论》版本问题：兼论《土话教要序论》与《方言教要序论》之源流关系

张翠翠[1]

摘要：1798 年京都始胎大堂藏板《教要序论》明确显示《教要序论》系南怀仁于 1669 年撰述，方豪谓《教要序论》为南怀仁 1670 年撰，实属有误。故方豪言“费赖之谓（怀仁著《教要序论》）有 1669 年版，误”之论着实欠妥，值得商榷。通过比较《教要序论》的不同版本可以发现，出版机构在再版《教要序论》过程中扮演重要角色，其对再版书目内容进行部分增删、词汇挖改，赋予其一定的时代性与科学性。另，方豪、费赖之等在其著作中所提及的上海方言译本，实有《土话教要序论》与《方言教要序论》两个完全不同的译文版本而非一个。《土话教要序论》为最早之上海方言译本，《方言教要序论》系据《土话教要序论》改编而来，二者存在较大区别。

关键词：《教要序论》；版本比较；版本源流

《教要序论》为比利时耶稣会传教士南怀仁撰，因“每有客问天主教旨何如，而奉教者，大都习于遵行教规，未必习于讲论教理，使不依先后之序而漫应之”，如此，则不能“分明指示，令客喻其门户而愉快于心”，故作此书。[2]书凡一册，共计 62 篇，其将天主教教要道理要端依序罗列，切而不繁，整而不紊，主要讲论天主谓何、天主为神无所不能无所不在无所不知、天主造天地为人、生人元祖、生人缘故、万物发显天主全能全善全智、天主惟一无二、人宜敬爱天主、人在世原为立功、灵魂不灭、人无托生之理、天堂之乐、地狱之苦、天主十诫、信经、天主经解略、圣母经解略、十字圣号经解、领圣水规矩等内容，“是研究天主教道理圣书，文字浅易明白，颇含现代文法，凡教外人欲知天主教之内容者，此书为合宜”。[3]

（一）《教要序论》版本概况

关于《教要序论》的版本，费赖之、方豪等人皆曾对其考证。[4]费赖之认为

[1] 张翠翠，上海大学文学院历史系硕士研究生

[2]南怀仁：《教要序论》，1867 年上海慈母堂藏板，“序言”，第 1-2 页。

[3]徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要——耶稣会创立四百年纪念（1540-1940）》，中华书局，1989 年版，第 162 页。

[4] 张晓亦曾就其所见之《教要序论》版本作简要概述，分别为“北京 1670（清康熙九）年 一册；慈母堂重刻本 1848（清道光二十八）年刊本；（出版者不详） 石印本 1876（清光绪二）年，1887（清光绪十三）年 一册，1903（清光绪二十九）年印本 一册；（出版者不详） 清刻本 一册；（出版者不详） 1911（清宣统三）年 一册”。参见张晓编著：《近代汉译西学书目提要（明末至 1919）》，北京：北京大学

《教要序论》“1669 年在北京出版，1677 年和 1799 年在北京再版，1848 年经赵方济主教（Mgr Maresca）准印在上海郊区泗泾再版，1867、1875、1903、1914 年由上海土山湾重印”。[1]方豪则提出“怀仁所著教理书有《教要序论》一卷，康熙九年（1670）撰并序••••••费赖之谓有 1669 年版，误”，但此种说法值得商榷。[2]现就笔者所掌握的版本，按照其刊刻的年代顺序作逐一介绍，补充费赖之、方豪未有列出的 1798 年京都始胎大堂藏板，1848、1850 年版（此两版出版地皆不详），1911、1914 年上海慈母堂版等版本并简述方豪此说值得商榷的原因。

（1）1798 年京都始胎大堂藏板

内题名页正面右上空白，中刻“教要序论”，左下刻“京都始胎大堂藏板”。背面分成左右两栏，右栏刻“天主降生一千六百六十九年 极西南怀仁撰述”的字样，左栏刻“天主降生一千七百九十八年 主教汤亚立山准”的字样。此版本共计 67 页，另有目录 5 页，无序言，四周单边，单鱼尾，下标页码，白口，内书“教要序论”，24×15.8(cm)，线装刻本。正文篇章标题置于天头，文中对于人名、地名、物名皆以长方框标注，现存于上海图书馆（Shanghai Library）。[3]

此书明确记载《教要序论》为南怀仁于 1669 年撰述，方豪谓其 1670 年撰，实属有误。另，此版《教要序论》无序言，费赖之所述 1669 年北京出版之《教要序论》极有可能未作序即出版，若仅从之后版本所载之南怀仁作序于 1670 年来推断 1669 年版本不存在的话，似乎欠妥。

（2）1848 年版本概况

此版与费赖之、方豪所述之经赵方济主教准印并于上海郊区泗泾再版之 1848 年版本不同，系由司教马热罗准，四周单边，白口，单鱼尾，下标页码，文中对于人名、地名、物名都没有标注且文中部分句读乱七八糟，文字用墨不够均匀，有的地方用墨过重导致文字模糊。序言 2 页、目录 4 页、正文 70 页，23.4×15.5(cm)，线装刻本，现收藏于上海图书馆（Shanghai Library），序言中有“时康熙九年正月下浣南怀仁题，道光二十八年岁次戊申重刊”的字样。[4]

（3）1850 年版本概况

内题名页右上刻出版时间（降生一千八百五十年重刊），中间为“教要序论”，左下刻“司牧赵方济准”。

四周单边，白口，单鱼尾，下标页码，正文 67 页、目录 5 页、序言 2 页，此书篇章标题位于天头且文中所有来自圣经的内容，皆将其字体进行加大加粗

出版社，2012 年，第 41 页。

[1]费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅乘骐、梅乘骏译，上海：天主教上海教区光启社，1997 年版，第 396-397 页。
[2]方豪：《中国天主教史人物传》，北京：北京宗教文化出版社，2007 年，第 349 页。
[3] 该版版本索书号为：航头(00094530B)。
[4] 该版版本索书号为：线普长 485430。

的处理。对于人名、地名、物名皆以长方框标注，25×15.9(cm)，线装刻本，现收藏于上海图书馆(Shanghai Library)。[1]

（4）1867 年上海慈母堂藏板

内题名页右上刻出版时间及出版地点（降生一千八百六十七年重刊　慈母堂藏板），中间刻“教要序论”，左下刻“司牧赵方济准”。

此书版本特征与 1850 年版本基本相同，如四周单边，白口，单鱼尾，下标页码，篇章标题位于天头等。序言 2 页、目录 5 页、正文 67 页。26.4×15.5(cm)，线装刻本，现收藏于上海图书馆（Shanghai Library）及中国国家图书馆（National Library of China）。[2]

（5）1903 年上海慈母堂活板

内题名页正面刻“教要序论”，背面右上为出版时间，中间刻“江南主教姚 重准”，左下刻“上海慈母堂活板”，为黄纸本。文中对于人名、地名、物名皆以长方框标注，文字用墨均匀，印刷较为精致，似为仿聚珍版。四周双边，白口，内有书目题名，单鱼尾，下标页码，序言 2 页、目录 4 页、正文 44 页。20×13(cm)，线装铅印本，现收藏于上海图书馆（Shanghai Library）。[3]

（6）其他

1890 年版本，现收藏于北京师范大学。

1911 年版本：27×17(cm)，线装刻本，管理山东南界教务主教韩准，67 页，现收藏于中国国家图书馆（National Library of China）古籍馆（138106）。

1914 年版本：18.5×12(cm)，洋装印本，上海慈母堂活板，92 页，现收藏于上海图书馆（Shanghai Library）。[4]

1931 年版本，现收藏于澳门大学图书馆。

（二）《教要序论》版本比较研究

整体而言，[5]1848 年版本是所有版本中质量最差者，因为此书不仅句读乱七八糟，更有不少讹误的地方。且此版本似曾由具有浓厚天朝上国思想的中国封建文人略作增删，而 1850、1867 年版本似应系源自同一翻刻本。

（1）序言

---

[1] 该版版本索书号为：航头（00094529B）。

[2] 该版版本索书号为：上海图书馆（558590、493390、485431）；中国国家图书馆古籍馆（138007、140798）。

[3] 该版版本索书号为：线普长 58985。

[4] 该版版本索书号为：LX009530、LX018980（珍本库）。

[5] 笔者选择 1798 年京都始胎大堂藏板、1848 年版、1850 年版、1867 年上海慈母堂藏板、1903 年上海慈母堂活板作版本比较，此后仅以出版年份作版本区别，不再标明出版机构。据笔者统计，此 5 个版本正文内容相异之处多达 74 处（不包括简繁体字、错别字之异），因限于文章篇幅，无法一一列出，故作归纳简述。

1、排版形式

1798 年版无序言，1848 年版本遇有“天主”、“圣教”等词未留白或作特殊调整，而 1850、1867、1903 年版本有留白，其中 1850 年版本序言中遇有“天主”二字，则将“天”字突出上边框线，探入天头一部分，遇“圣教”二字则顶上边框线，其低于“天主”但高于其他字。1903 年版本与其相似，但未将“天”字探入天头，仅顶上边框线排版，其他依次调整。1848 年版本“叙”中没有加标点，其它版本皆加有标点。1848 年版本在叙前，有“救世一千八百四十八年重刻”的字样，在叙后，又有“道光二十八年岁次戊申重刻”的字样。1850、1867 年版本“自序”后有耶稣会、南怀仁的印章。

2、“自序”或“叙”之内容

1848 年版“不得运合之次第”中的“运”在 1850、1867、1903 年版本中作“连”；“惟寻常尽人可解期明真实之理”中的“期”在 1850、1867、1903 年版本中载为“则”。

（2）目录

目录名称基本大同小异，有部分篇章用词或更换，或作增删、合并调整。如 1798、1850、1867、1903 年版本将天主十诫每诫内容列于目录中，1848 年版本则未列出；1798、1850、1867、1903 年版本题名为“生人来历”之篇章于 1848 年版本中作“人生来历”；1848 年版本将 1798、1850、1867、1903 年版本中“善人复活之身受四大恩”、“恶人复活之身与善者相反”、“善人永乐之常生”、“恶人永苦之常生”等四篇题名合并为“善人复活之身受四大恩恶者反是”；1798、1850、1867 年篇章题名为“耶稣被恶人嫉妬”，而 1848、1903 年版本作“耶稣受恶党嫉妬”。其他目录名称的不同则涉及词汇等的挖改，笔者将在下文中一一梳理。

（3）词汇挖改

1、“教化皇”与“教化王”

在指代今之“教皇”时，1798、1848、1850、1867 年版本所用之词皆为“教化王”，而 1903 年版本则更为“教化皇”，“教化皇”一词似乎在 19 世纪 70 年代已取代“教化王”成为罗马教皇的固定代名词，如 1870 年出版之《取譬训蒙》、1877 年上海慈母堂活板之《土话教要序论》、1883 年上海慈母堂活板之《方言教要序论》、1885 年上海慈母堂活板之《教要刍言》、1888 年上海慈母堂活板之《教理详解》等皆统称为“教化皇”。

就此五版本《教要序论》而言，“教化王”与“教化皇”用词之异，主要集中在“教化王（皇）之说”篇章中。

2、“正理”至“真理”、“性理”直至“天理”的转换

五个版本关于指代天主耶稣传教道理等内容用词的变更基本上与其出版时间先后顺序相吻合，1798 年版本基本上只用“正理”作指代，1848 年版本用“真理”、“性理”，1850、1867、1903 年版本则用“天理”一词，从侧面反

映时代的变换对天主教教义用词的影响。用词相异集中于讲论“天主十诫”、“耶稣受恶党（人）嫉妒”、“通功如人一体”、“天主经解略”等篇章中。如“耶稣受恶党（人）嫉妒”篇中，1798：“天主耶稣传教之时，善人听训，一一动人良心，合乎正理”，1848：“天主耶稣传教之时，善人听训，一一动人良心，合乎性理”，1850、1867、1903：“天主耶稣传教之时，善人听训，一一动人良心，合乎天理”。

3、“造成”与“化成”

1798、1848 年版本对“造成”与“化成”二词的应用区分最为严苛，只要涉及天主为行为主体，必定用“化成”，而将“造成”一词专用于人与物件之间的关系描述，如“凡人造成物件”。1850、1867、1903 年版本在此方面的运用则相对随意很多，既用“天主化成”亦用“天主造成”。此相异主要集中“天主全能”、“神鬼来历”、“人生来历”篇章中。

4、其他

在“人在世原为立功”篇中有“士卒”与“兵马”二词的替换，“恶情”与“七情”的挖改则可见于“善人复活之身受四大恩”篇。

（4）内容增删

1、“男人四十日成胎，女人八十日成胎”

《教要序论》“生人元祖”篇中载曰：“男人在母胎，大约四十日成胎，天主即赋一灵魂，如女人在母胎，大约八十日成胎，天主即赋一灵魂，其灵魂与肉躯相结合，就有人全性，就成为人。”徐宗泽曾在其著作中对此作出解释，认为此“系当时生理学上之误解，哲学家依当时科学之情状而从之，但吾人现在所知，人始孕即自营其生活，所以即细如一小胞亦有生活之原则——灵魂——与母之生命别而为二，所以人始孕时，天主即赋灵魂也”。[1]

笔者将五个版本比较后发现，“男人四十日、女人八十日成胎”的说法在 1798、1848、1850、1867 年版本中皆可见到，但 1903 年版本则已将此不科学之言论悉数删掉，并将前文“普天下万民，皆是从这两人生出，但父母生人，不过将本体精血，传生儿女肉躯”改为“普天下万民，皆是从这两人生出，但父母生人，不过传生儿女肉躯”，使行文规整，言论更具科学性，可谓晚清之时代性与科学性在书目出版中的映射。

2、“地狱三重”至“地狱四重”

关于“地狱”相关内容的论述，各版本之间存在较大差异。

首先是关于地狱几重的问题。1798 年版本载地狱有三重，位于大地中间，分别为永苦地狱（最下者）、炼罪狱（略上者）、灵薄狱（最上者），而 1848、1850、1867、1903 年版本皆载地狱有四重，比之 1798 年版本增加有“婴孩狱”，此狱位于炼罪狱之上，灵薄狱之下。

[1]徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，第 162-163 页。

其次是对“永苦狱”、“炼罪狱”、“婴孩狱”的解说存在差异。

1）“永苦狱”。1798 年版本载，“天主造此，为收锢魔鬼及在世逆命犯罪恶灵之所，万苦毕集，永无休息，至公审判时，同其在生为恶之原身，始同受无穷之罚”。1848、1850、1867、1903 年版本皆谓永苦地狱为“收锢魔鬼及恶人，受永苦之处”，再无他言，并未谈及公审判时，“其在生为恶之原身”亦要受罚的问题。

2）婴孩狱。1798 年版本没有“婴孩狱”之说，而 1848 年版本与其他版本对于“婴孩狱”的定义不尽相同。1848 年版本载“婴孩未蒙天主赦其所染人祖之原罪，不能升天，但无本身自作之罪，又不应下永苦地狱，故天主置于此处，虽无觉苦之惨，然有失落天主之忧”，1850、1867、1903 年版本仅谓天主置婴孩于此无苦无乐之所，并未谈及其有“失落天主之忧”。

3、领洗时所念经文

在“领圣水规矩”篇中，各版本差异集中于领洗经文有无增加，原文如下：

“付圣水之礼，必先给以圣人圣女之名，用圣水洗淋其额，诵经言云伯多禄，我洗尔因父及子及圣神之名者亚孟，宜留心付圣水与诵经，一齐起止，不可先后，诵经言要详细，一字不差、不漏，乃可。若此等人临终，尔或误伊不付圣水，即有大罪”（1798、1848 年版本）。

“付圣水之礼，必先给以圣人圣女之名，用净水洗淋其额，诵经言云伯多禄，我洗尔因父及子及圣神之名者亚孟，或云伯多禄，我洗尔因罢德肋及费略及斯彼利多三多名者 亚孟，宜留心付圣水与诵经，一齐起止，不可先后，诵经言要详细，一字不差、不漏，乃可。若此等人临终，尔或误伊不付圣水，即有大罪”（1850、1867、1903 年版本）。

观之可得，增加的领洗经文实际系将“父”、“子”、“圣神”作对应称谓变化而得。

比之 1798、1848 年版本，1850、1867、1903 年版本除增加领洗经文以外，更将领洗所用“圣水”改用“净水”，使“领洗”更具灵活性与适应性。

（5）名词、动词、连词、语气词等的增删替换。

五个版本中有许多动词、连词、语气词等的增删替换，更改后文意或相差无几，或大相径庭。

如在“生人缘故”篇中，1798、1850、1867、1903 年版本中“但这人天主造他为何”于 1848 年版本则为“今这人天主造他为何”，句意变化不甚大。

但在论述天主十诫第三诫“守瞻礼之日”篇中，1798、1848 年版本载“总之凡专治世间诸务，不理灵魂大事，不学习圣教规矩，正犯此罪”，而 1850、1867、1903 则将句末之“正犯此罪”改为“正犯此诫”。综合前文，并未讲“罪”，1798、1848 年版本以“罪”代前文之“诫”，文意牵强，文不对题。1850、1867、1903 年版本作此更改，颇合文意。另，“耶稣基利斯督解说”篇中，1798、1848 版本载“古昔立朝廷，先以圣油擦传其顶，然后推尊为朝廷”，

1850、1867、1903 版本改“朝廷”为“国君”，或更为合理。

词汇更改导致文意表达大相径庭比较典型之处即体现于“人罪轻重（罪重神人不能满补）”篇中，现将原文摘录如下：

“情愿代我等受极苦之刑，补赎万民之罪，绰有余裕，又尽补人罪，所伤天主无限之尊贵，缘耶稣既有天主第二位无限尊贵，其功劳皆属无限，所以能尽补无限重大之罪，亦能相称天主无限之尊贵。”（1798、1848 年版本）

“情愿代我等受极苦之刑，补赎万民之罪，绰有余裕，又尽补人罪，何伤天主无限之尊贵，缘耶稣既有天主第二位无限尊贵，其功劳皆属无限，所以能尽补无限重大之罪，亦能相称天主无限之尊贵。”（1850、1867、1903 年版本）

二者差异虽仅在“所”与“何”二字，文意却截然对立。1798、1848 年版本意为为补人罪已伤及天主无限之尊贵，1850、1867、1903 年版本则系论述尽补人罪并未伤及天主无限之尊贵。综观全书，1798、1848、1850、1867、1903 年版本于“无故赦罪不宜”篇中皆曾言及“且人罪所伤天主无限之尊贵，永不得尽补，终如有缺”，在“耶稣受难出于情愿”篇中亦有“所伤天主之尊贵皆属合当”之论，至此即可明断：1850、1867、1903 年版本此处用“何”有误。

此外，1848 年版本与其他版本相异之处体现出较为浓厚的天朝上国气息，似曾经具有浓厚天朝上国思想的中国封建文人略作增删。如“人宜敬爱天主”篇中，1850、1867、1903 年版本有“故我们常感其恩”之语，而 1848 年版本将“感恩”作“谢恩”言。又“教化王（皇）之说”篇中，1848 年版本载曰：“然后公同于此内，推一德才学行，高出等夷者，为教化王。”其对外人以“夷”称之，与 1798、1850、1867、1903 年版本以“辈”呼之形成鲜明对比。

（6）内容的调整

版本内容调整主要见于“生人缘故”、“人在世原为立功”、“人宜敬爱天主”、“惟人性受难”、“耶稣受难出于情愿”、“比辣多判耶稣”、“公审判说”、“教化王都罗马府缘由”等篇章中。

1、“生人缘故”

天主生人系为“通传其本体福荣，令人享受”，故宜令人认识天主全能、全善、全智而起爱敬天主之心，1903 年版本对“全”予以补充诠释：

“全是神体，本性极妙，有记司，能记过往之事，有明司，能分别是非善恶，有欲司，能有好恶之情，随其自主，人于成胎后，灵魂即合肉身，就有人全性，就成为人。”

此段文字前半句皆未见载于 1798、1848、1850、1867 年各版本，但后半句则可见于此四个版本“生人元祖”篇中。

2、“人在世原为立功”与“人宜敬爱天主”

1848 年版本将“天主不是造我们在世间专为生儿女，相传本类，积聚财帛，留扬名声，饮食宴乐等事，天主原生人类在世间，为敬爱天主，世后赏在天堂，

享天主本体，永远福乐”并入“人在世原为立功”篇，而 1798、1850、1867、1903 年版本中其属于“人宜敬爱天主”篇。

3、“惟人性受难”

1798、1848、1850、1867 年版本“论受难缘由先要知两端”一句位于“惟人性受难”标题之前，而 1903 年版本中该句位于标题之后，总看全篇，此两端系指“惟人性受难”、“耶稣受难出于情愿”，1848 年版本之排版更为合理。

4、“耶稣受难出于情愿”与“比辣多判耶稣”

1798、1848、1850 年版本将“若竟宽释，闻于国王，必以同谋律之，论其罪，当钉十字架死”一句置于“耶稣受难出于情愿”篇篇末，“比辣多判耶稣”篇之前，1867、1903 年版本则将此句置于“比辣多判耶稣”篇中，为正文首句。

5、“公审判说”与“教化王都罗马府缘由”

1848 年版本将“会之元首，是立教之天主耶稣，耶稣升天时，于十二位宗徒中，选定一位，名伯多禄，谕令代天主位以为会首”该句置于“教化王都罗马府缘由”篇首句，而 1789、1850、1867、1903 年版本则将该句置于“公审判说”文末。

（三）《土话教要序论》与《方言教要序论》之源流

方豪、费赖之等在其著作中所提及之上海方言译本，实有《土话教要序论》与《方言教要序论》两个完全不同的译文版本。其中《土话教要序论》为最早之上海方言译本，《方言教要序论》则系据《土话教要序论》改编而来，二者存在较大区别。

《土话教要序论》于 1877 年由上海慈母堂出版，共 83 页，出版时间及出版机构标注于书目正文结尾处，为石印本。翻译土话教要序论的目的主要是为“西国传教诸士初进中华学习土语有所假手，并使就地信友未能多读经书通达要理，亦可以是书而诵信口得解”。[1]

此书行文颇具特色：1、“行间有以 L 记者，概系别字，只取其音”。旁标“L”之字一般系语助词，如什、介、垃、拉、啥、咾、呀等。2、“行间音以小字者，应读土音”。笔者将书中旁标小字之字略作统计如下：“上”字旁标“浪”、“状”，“也”字旁标“耶”，“大”字旁标“度”，“又”字旁标“异”，“鬼”字旁标“车”，“去”字旁标“气”，“野”字旁标“下”，“舍”字旁标“晒”，“下”字旁标“夏”，“吹”字旁标“雌”，“二”字旁标“义”，“觉”字旁标“各”，“耳”字旁标“义”等，借此以助西士学习上海方言。

《方言教要序论》封面页正中书题名，页背面右上刻“天主降生一千八百八十三年”，中间刻“江南主教耶稣会士倪准”，左下刻“上海慈母堂活板”。

[1]佚名：《土话教要序论》，1877 年上海慈母堂石印本，“弁言”，第 1 页 a。

共计 91 页，系中法对照本，其中中文 46 页（包括一页弁言），法文 45 页（法文未标页码）。此书系将 1877 年版《土话教要序论》“重为校正略加改窜，仍付是局（土山湾慈母堂）仿聚珍版印刷若干部”。[1]

此二书无论从印刷排版还是内容陈述都存在较大区别，《方言教要序论》已不再采用 1877 年上海慈母堂石印版《土话教要序论》行间“以 L 记”、“音以小字”的写作方式，且译述方言亦有变化并增加有法文对照译页。

（四）结语

“考订版本源流，摸清理顺每个版本与其他版本的关系，其意义更在于有助于辨别、比较、确定版本的优劣”。[2]通过对《教要序论》五个版本的比较，摸清了版本的优劣，更可借助版本间的差异来透析社会环境变化在出版书目中的映射。如 1848 年版本为五个版本中综合评价最差者且似曾经具有浓厚天朝上国思想之文人略为删削；1903 年版本依据当时科学之变，将“男人四十日成胎、女人八十日成胎”之语悉数删除，言论更具科学性，如此种种可谓晚清之时代性与科学性在书目出版中的映射。可见，出版机构在再版《教要序论》时亦扮演较为重要的角色，其对书目随“时”校勘、依“时”删改，赋予同一书目的不同版本以时代性与科学性。

参考文献：

1、南怀仁：《教要序论》，1867 年上海慈母堂藏板，“序言”。

2、徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要——耶稣会创立四百年纪念（1540-1940）》，中华书局，1989 年版。

3、费赖之：《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅乘骐、梅乘骏译，上海：天主教上海教区光启社，1997 年版。

4、方豪：《中国天主教史人物传》，北京：北京宗教文化出版社，2007 年版。

5、佚名：《土话教要序论》，1877 年上海慈母堂石印本，“弁言”。

6、佚名：《方言教要序论》，1883 年上海慈母堂活板，“弁言”。

7、严佐之：《古籍版本学概论》，上海：华东师范大学出版社，2008 年版。

[1]佚名：《方言教要序论》，1883 年上海慈母堂活板，“弁言”，第 1 页 a。

[2]严佐之：《古籍版本学概论》，上海：华东师范大学出版社，2008 年版，第 165 页。

Textual Researching the Versions of Jiao Yao Xu Lun and Sketching the Relation Between Tu Hua Jiao Yao Xu Lun and Fang Yan Jiao Yao Xu Lun

Zhang Cuicui

Abstract: There are some doubts that Fang Hao insists the book of Jiao Yao Xu Lun hasn't been published in 1669.By comparing the different versions of Jiao Yao Xu Lun, you can find that the publisher that may adjusts the contant with the development of the times plays an important role in the process of republishing.The two versions in Shanghai dialect, Tu Hua Jiao Yao Xu Lun and Fang Yan Jiao Yao Xu Lun which has been involved in the books of Fang Hao and Louis Pfister, are very different. Fang Yan Jiao Yao Xu Lun adapts from Tu Hua Jiao Yao Xu Lun which is the earliest version in Shanghai dialect.

Key Words: Jiao Yao Xu Lun; the version comparison



书评

Book Review

A Brief History of Christianity in China
Review of *A New History of Christianity in China*[1]

G. Wright Doyle

Daniel Bays has given us the results of decades of study in a volume that is remarkably comprehensive, concise, and compelling. The Introduction explains that this history arises from the need to present the results of the significant research on Christianity in China of the past three decades. Kenneth S. Latourette's magisterial *History of Christian Missions in China* is 80 years old; Jean-Paul Charbonnier's *Christians in China*, though always fair to Protestants, focuses on the Roman Catholic experience.

The book provides both a broad sweep of the history of Chinese Christianity and sufficient detail to make the story interesting. In each chapter, for example, Bays names the individuals who drove the action; he also gives more extended vignettes of key institutions and movements.

We find a balance, too, between admirably objective discussions of controversial topics and people, and candid "in my opinion" comments, all of which must be taken seriously, regardless of one's point of view. In other words, Bays has tried to be fair without denying us the benefit of his mature judgment.

As Professor Mark Noll writes, "Readers interested in a solid historical treatment of the dynamic story of Christianity in China need look no further. This is *the* book."

Principal Themes

The narrative traces several major realities: "The basic tension between (foreign" mission and (Chinese) church"; "the always-present instinct of the Chinese state…. To monitor and control religious movements; as a result, Christianity was usually not see only, indeed not even primarily, as a 'religion' or belief system, but as a behavioral phenomenon which could cause endless trouble." (2)

Bays detects a "persistent, overriding dynamic" in Chinese Christian history: "The Chinese Christians were first participants, then subordinate partners of the foreign missionaries, then finally the inheritors or sole 'owners.'" This process was also always a cross-cultural one, "the result of which has been the creation of an immensely varied Chinese Christian world in our day." (1)

Two major themes which arise from this story are, first, "the notion that Christianity,

[1] *A New History of Christianity in China*, by Daniel H. Bays. Malden, MA: John Wiley & Sons, 2012. X + 241 pages. ISBN 978-1-4051-5955-5 (paperback)

when it is separated from its bonding with Western culture in a package we may call 'Christendom,' is perfectly capable of adapting to function in different cultural settings. " The other is "the remarkable flexibility and creativity in the Chinese relationship with Christianity (or perhaps 'Christianities')." (2)

Overview

The author divides the history of Christianity in China into eight periods, devoting a chapter to each, with an appendix on the Russian Orthodox Church and Ecclesiastical Mission in China. Rather than repeating what he says, I shall merely point out a few highlights, including some of his own personal opinions, some of which are controversial.

The Nestorian Age and the Mongol Mission, 635-1368

He notes, but does not presume to assess, the recent claim that Christianity entered China in the first century A.D. Clearly, "Nestorian" Christianity, which arrived in the seventh century, was a "remarkable combination of Christian ideas and concepts mixed with Daoist and Buddhist terms," but "we still do not have a good grasp of the 'religious content' of Nestorian Christianity." (10)

As a result, Bays will not decide what really caused the extinction of the Luminous Religion (or Church of the East) in the Tang dynasty, though the absence of Han Chinese converts much surely have been a factor. Instead, "what was most noteworthy and portentous for the future… is the alacrity with which the Christian faith took on distinct Chinese characteristics," a theme to which he returns often. (11)

We are reminded that Nestorianism made a huge impact on some of the Turko-Mongolian tribes that Khubilai Khan, founder of the Yuan dynasty, was a Christianity; and thus that when the Roman Catholics sent missionaries to the Mongol court they found Nestorians already present in numbers, resulting in vigorous competition between the two traditions. Why did Christianity disappear again at the close of the Yuan dynasty? "The elements of Christianity may have been so closely tied to the foreign presence that there was almost no influence on indigenous persons and institutions." (14) The foreigners, in turn, depended on support from the government; when it fell, so did their work. Finally, the Black Death in Europe and shifting geo-political realities stopped the flow of missionaries from Europe.

The Jesuit Mission of Early Modern Times

The second era of Roman Catholic missions to China "constituted a key transition in the worldwide serial movement of the Christian faith to parts of the non-West. It was also an important part of the first cross-cultural experience of the West." (18-19)Two major forces led to this development: The Protestant Reformation and the Roman Catholic reaction to it, and "the rise of the first of a succession of seaborne empires beginning in the early 1500s," in the case of China, the Portuguese incursions into Asia. "All agreed on the unitary nature of Christianity and European culture. This was 'Christendom.'"(20)

Bays begins with "Matteo Ricci, the Jesuits, and the Larger China Mission," which followed several strategic policies, especially in the early years:

"Accommodation and adaption to Chinese culture. Evangelization from the top

down, addressing the literate elite, even the emperor if possible. Indirect evangelism by means of science and technology convince the elite of the high level of European civilization. Openness to and tolerance of Chinese moral values and some ritual practices." (21-22)

He then turns his attention to "the real action," which he considers to have been the ways in which later generations of Jesuit missionaries scattered across China to create "local rural-based Christian communities" consisting mostly of commoners and low-ranking elites; these communities, and others like them, have persisted into the 21st century, and were more the "faith of families" than the "religion of converts."(23-24) Of particular interest to Bays is the variety of ways in which Roman Catholicism took on the flavor of traditional Chinese religion and culture, a process which has continued, and one that has evoked some concern by Roman Catholic priests who were afraid that syncretism was taking place.

After a survey of different regions in which Roman Catholicism took root, Bays tells the story of the Rites controversy, in which his sympathies lie with the Jesuits, not the "rites haters." The ensuing proscription of Roman Catholicism in China drastically reduced the number of missionaries, but did not eradicate the communities of adherents, who learned to live "on their own" throughout the "long eighteenth century" until renewed Western advances "opened the door" for missionaries and believers to practice their faith openly.

Protestants Catholics, and Taipings, 1800-1860

New actors enter the scene in the early 1800s, as Protestants began sending missionaries and expanding their mercantile empires. Bays gives brief but adequate sketches of the pioneer missionaries, most of whom concentrated upon translation of the Bible and production of other Christian literature in Chinese, along with evangelism. Very soon, they also composed substantial works of Sinology for Western readers.

The story of the Opium Wars and the "Unequal treaties" that opened China to foreign missionary travel and settlement makes sad reading, especially given the lack of opposition to these wars by the missionaries and sometimes even their cooperation with imperialist governments (though one wishes that Bays had shown how the missionaries usually attempted to mitigate the harsher provisions of the proposed treaties). Mostly, they were convinced that the treaties would work for the furtherance of the gospel. In the end, for better or for worse, Christianity was "embedded" in the treaty system.

As for the Roman Catholics, the new treaties allowed for the return of large numbers of European priests, who quickly began to re-assert control over what had become an indigenous organization, arousing strong opposition from Chinese believers.

Bays' evaluation of the Taiping rebels is quite interesting. On the one hand, he acknowledges that some of their beliefs and practices were bizarre and not considered orthodox by most missionaries, but on the other he believes that they should be considered "Christian enough" and points out the fundamental challenge they posed to the Confucian social order. He thinks that the Qing officials who saw the Taipings as a "Christian" threat to the entire Chinese governmental and "socio-political system" were correct. Their uprising was "the most important single event of these decades" and its influence persists to this day in the presence of "sectarian movements in the countryside"

that "bear some resemblance to them." (61)

On a more positive note, Bays gives recognition to a number of prominent Chinese Christians whose work in evangelism and translation were invaluable.

Expansion and Institution-Building in a Declining Dynasty 1860-1902

"At no time in Chinese Christian history was the problem of violence being directed at missionaries and Christians" than during this period, "[y]et this was also a time when the young Chinese Protestant church and in different ways the Roman Catholic church as well, put down roots of community that constituted a solid foundation for the future." (66)

The number of Protestant missionaries exploded, reaching about 3,500 by 1905; so did the number and variety of missionary societies and the range of works they undertook. On the one hand, the China Inland Mission, founded by J. Hudson Taylor in 1965, concentrated upon the rural areas; on the other, many confused their efforts on the cities, where they built a vast infrastructure of educational and medical institutions. During the famine in North China in the 1870s a number of missionaries engaged in sacrificial famine relief efforts.

The Protestant missionaries were mostly united in their general evangelical theology and overall aims. Bays, along with others, believes that one of their convictions was that China needed "Christian" civilization, and that "Christian" really meant "Western." Between 18090 and 1920, more than 33,000 college-educated students joined, or were inspired by, the Student Volunteer Movement to go to change China with the Gospel and their ideas of modern society.

Meanwhile, the Chinese elite of Confucian scholar-officials "did not like Christianity. They thought it was a seditious doctrine but had to tolerate it, lest foreign, especially French political or military power be mobilized." They saw the missionaries as direct competitors to their own local prestige and power, and often stirred up ordinary citizens. A major cause of resentment was the way many missionaries, especially Roman Catholics, were given formal or informal status equal to that of magistrates, and their converts were made exempt from temple taxes and legal prosecution. The "religious cases" that resulted vexed the Chinese government for decades.

The Chinese church grew, despite resistance from officials. Some converted to gain material benefits; others found a new socio-political identity in the growing church community; and some were attracted by the promise of moral renewal, while others saw Jesus as a more "efficacious god" than the local idols.

The status of women rose, especially as more and more girls received education; women also were given scope for activities in the church. Bays introduces us to a number of leading Chinese Christians, only a few of whom received the recognition they deserved by foreigners at the time. Some of these became part of a group of reformers urging Western-style changes in society. They were spurred on by missionaries like Timothy Richard, Young J. Allen, and Gilbert Reid, and joined by a larger number of non-Christian Chinese with similar political views. After a brief ascendency, they were repudiated and eliminated by the Qing government, which in the end also supported the savagely anti-foreign Boxer Rebellion.

Bays does not hide the role played by some missionaries in the havoc wreaked by

victorious foreign troops after the rebellion was crushed, and opines that their excessive hopes for radical reform led to disgust and even anger towards the recalcitrant Qing government.

The 'golden Age' of Missions and the 'Sino-Foreign Protestant Establishment,' 1902-1927

"Ironically, the undoubted tragedy of the Boxer events in 1900 ushered in a period of more than two decades during which both the foreign mission enterprise in China and Chinese Christian communities seemed to flourish," even as "the Christian movement … was sliding toward a precipice." (93) The defeated Qing government inaugurated a series of ambitious reforms, many of them inspirited by Protestant missionaries and their urban converts, especially those educated in Protestant schools. Numbers of adherents grew, as did autonomy from missionary control.

Independent congregations, founded and led by Chinese, proliferated, despite the indifferent response of Western missionaries, who were not always sure whether the Chinese were ready to run their own churches and institutions, as the careers of Marcus Ch'eng (Chen Chonggui) and Cheng Jinyi illustrate.

Review of *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*: *Heaven and Humanity in Unity.*[1]

G. Wright Doyle

Despite a number of fundamental weaknesses, this book contains a great deal of information and insight, and deserves careful engagement by those who seek to ponder ways in which the Christian message can be expressed persuasively to Chinese. Dense, tightly organized, and well written, the volume deserves an extended description and evaluation.

Contents

"Sin, more specifically original sin, has often been cited as the principal obstacle for the Chinese people to accept Christianity." (xiii) With this opening sentence in the Foreward, the author's dissertation advisor Edmond Tang both states the fundamental assumption of the volume and points toward the thesis, namely that "*Theosis* and related concepts like 'ancestral sin' [derived from Eastern Orthodoxy] can be useful in

[1] *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*: *Heaven and Humanity in Unity*, by Alexander Chow, Palgrave Macmillan US, 2013, XIX+226 pages, ISBN 978-1-137-31261-7.

providing a strong theological foundation to complement the Christian theological dialogue in present-day China.” (15)

Chow believes that Eastern Orthodoxy’s doctrine of sin (hamartiology), which speaks of “ancestral sin” instead of “original sin,” “can provide a mediating voice between the anthropologies of Chinese optimism and Augustinian pessimism.” (15)

The “theological dialogue” of which he speaks includes, one the one hand, what he considers to be the “law-based” stance of Western Christianity, as it has been preached by missionaries, accepted by “fundamentalist” Chinese Christians, and recently re-considered by Chinese intellectuals who have come to believe that there is something fundamentally wrong with humanity; and, on the other hand, the traditional humanistic conviction of the “three teachings” (Confucianism, Buddhism, and Daoism) that we are essentially good and, by our own efforts at self-cultivation, can achieve both personal virtue and a unity between Heaven and mankind that has always been the dream of thoughtful Chinese.

A new theological typology

Chow’s goal is to help formulate a truly indigenous theology, one which speaks to both China’s religious and philosophical tradition as well as to its current social, economic, and political context. To do so, he adopts a new theological classification, one he thinks is more suited to the real history and situation of Chinese Christians. Previous classifications, including those based on contrasts between fundamentalism and modernism, “Confucian Activism” and “Daoist Pietism,” are inadequate to describe the complexities involved.

A more recent typology assigns various theological streams to one of three categories:

Type A, with Tertullian as its prototype theologian, holds law as its central concept; sees God as Lawgiver and Judge; believes the creation is complete; defines sin as breaking the law of God; holds original sin to be inherited; believes that the human predicament is one of moral debt; and describes the work of Christ in terms of expiation, forgiveness, and the giving of a new law. The *eschaton* will bring a kingdom of law and order. Chinese representatives of this type would include Wang Mingdao, John Song (Song Xhangjie), Watchman Nee (Ni Tuosheng), the later T.C. Chao,(Zhao Zhichen), and most Protestant Christians today.

Type B looks back to Origen. Its main theme is “truth”; God is seen as “ineffable One” and transcendent; it views creation as originally spiritual and to some degree ongoing; defines sin as “not contemplating the One”; restricts original sin to individuals; considers our predicament to be forgetfulness [of God] and obfuscation; describes the work of Christ as providing an example, teaching, and illumination. Its hope focuses on an eternity of contemplation and return to God. Meanwhile, Type B theologians are “deeply committed to liberation and transformation.” (85) Chinese spokesmen for this type include the earlier T.C. Chao, L.C. Wu (Wu Leichuan), Y.T. Wu (Wu Yaozong)

Type C traces from Irenaeus. In this paradigm, the key theme is Go’s revelation in history; God is divine Shepherd and Father; Creation has only begun; sin is “anticipatory disobedience” by Adam and Eve, adumbrating the sinful actions of all their descendents; original sin involves the solidarity of the human race in Adam, and

leads to our subjection to death; the work of Christ brings victory over death and evil, and opens the future for us to become like God (*Theosis*); the *eschaton* will usher in a kingdom of freedom and further growth in God-likeness. (Table C.1, p. 160) In China, Chow finds only Bishop K.H. Ting (Ding Guangxun) as an exponent of this paradigm.

Each of these types takes a distinct view of the relationship of Christianity to Chinese culture: Type A mostly rejects, criticizes, or ignores the religious heritage of China. Type B. values, accepts, and even seeks to incorporate traditional ideas into a sinicized Christian theology. In fact, “their fundamental outlooks primarily originate from non-Christian, philosophical truths.” (85)

Following this introduction, the author proceeds to structure the body of his study in terms of the title, but taking up the subjects in reverse order.

Two Chinese Enlightenments

Chapter 1: “The Chinese Enlightenments,” opens with a description of the First Chinese Enlightenment, which began with the May fourth Movement in 1919 and lasted throughout the 1920s and 1930s. Intellectuals, believing that China’s traditional worldviews, including Confucianism, had blinded the nation, locking it into an unworkable and debilitating moral code and religious superstition. They touted the illumination and liberation that would flow from honoring “Mr. Science and Mr. Democracy.” Some Christian thinkers rejected “superstitious” elements of the faith, such as the Virgin Birth and the Resurrection of Christ, and strove instead for a transformation of society based on human knowledge and effort. This movement paved the way for atheistic communism.

The Second Enlightenment reflected the profound disillusionment following from the sufferings of endless political campaigns, especially the “Great Cultural Revolution,” and then the killing of students and civilians on June 4th, 1989. Their faith in the essential goodness of mankind shattered, intellectuals began to re-consider Christianity’s teaching of original sin. Many have become evangelical Christians. Others sought to formulate a “Sino-theology” that returned to traditional Chinese values while accepting some major doctrines of Christianity.

Three Representative Theologians

Next, Chow describes, analyzes, and evaluates three representative Chinese Christian theologians: Watchman Nee (Type A), T.C. Chao TB), and K.H. Ting. (Type C). Limitations of space allow only the barest treatment of Chow’s detailed and, for me, extremely helpful exposition of their thought. I ask the reader’s indulgence, and recommend that you study these chapters yourself.

Chapter 2: “Watchman Nee’s Spiritual Man,” finds Nee to expound a typical Type A Christianity, with emphasis upon personal salvation through faith in Christ; individual growth in holiness through conscious cultivation of intimacy with Christ; and the formation of congregations seeking to help believers obey Christ and preach this evangelical message. At the same time, Chow thinks that Nee, consciously or unconsciously, drew upon the basically “synergistic” view of the cooperation between Heaven and mankind, though he probably had little knowledge of Eastern Orthodoxy. Though Nee, like Wang Mingdao, adopted a “basically antithetical approach to the

prevalent culture," (65) he did not totally ignore the societal context of Christians, especially after 1949, when he encouraged believers to help build the New China and sought cooperation with the new Three Self Patriotic Movement.

Chapter 3: "T.C. Chao's Spiritual Fellowship," shows that, at least in his earlier writings, Chao (1888-1979) and others of his type "embraced their Chinese context, both in terms of sociopolitical concerns and religiophilosophical legacy." Chow quotes Stephen B. Bevans, who calls this "the anthropological model of contextual theology," which seeks the "the establishment or preservation of cultural identity by a person of Christian faith." Any challenge of the culture "is always viewed with suspicion that the challenge is not coming from God as such, but from a tendency of one (western, Mediterranean) contextual perspective to impose its values on another." (65)

Chao insisted that Christianity must engage in dialogue with Confucianism if it was to be relevant to contemporary Chinese, as well as being open to the scientific mind of the First Enlightenment. Thus, "the essence of Christianity and the spiritual heritage of Chinese culture [i.e., Confucianism] can be united into one single whole. The religious life of Christianity can be injected into Chinese culture and become its new life blood, and the Chinese spiritual heritage can provide the media for the expression of Christianity." (67) Chao hoped that the resulting contextualized Chinese Christianity could "contribute to a 'universal homogenous consciousness' that aids the realization of Christianity's catholicity in the global society." (69)

Evan after his imprisonment, Chao nevertheless resembled a type C theologian in that he believed that salvation enabled people to do good and realize God's kingdom on earth, at least to some degree. In his early years, he was committed to "liberation and transformation," (85) not only for individuals but for society, as humans worked with god to realize their true potential. Insisting that God's fundamental attribute is love, Chao taught that the authenticity of faith could only be expressed through "free acts of love and service." (76) Like others of his type, he worked for the transformation of society rather than looking for the coming of Christ to establish a righteous kingdom, but without divine aid. Instead these theologians adopted a kind of "humanistic monergism. – one can reach salvation by choosing to follow the moral example of Jesus, without any explicit initiation from God." (85) That is because "[t]heir fundamental outlooks primarily originate from non-Christian, philosophical" worldviews. (85)

Chao was imprisoned by the Japanese in 1941. While incarcerated, Chao underwent a profound spiritual and intellectual transformation, which in fact had already begun before the war with Japan. As the result, he realized that "the whole world – himself included – was 'drowning' in sin." (79) Previously defining sin as selfishness, he now saw it as guilt, a crime against God. The atonement of Christ now became the only means by which he and others could be cleansed, forgiven, and freed from the guilt, penalty, and power of sin. Without this, neither the individual nor society could be improved substantially.

As for Chinese culture, Chao now held that "Christianity is what Chinese culture does not have, is fundamentally in contradiction with Chinese culture and is able to save Chinese culture from this contradiction." (81) His former liberal stance, which exalted human reason, now became one of Augustinian *fides quaerens intellectum* – faith seeking understanding.

This return to "Type A" Christianity's doctrine has resonated with Chinese intellectuals, including the leaders of urban churches. Chow sees a problem here, however: How will this view of mankind relate to the resurgence of traditional Chinese optimism about human nature?

Chapter 4, "K.H. Ting's Cosmic Christ," describes the theology of Ding Guangxun (1915-2012), the leader of the Three-Self Patriotic Movement (TSPM) beginning in the 1980s and the leading – perhaps only – prominent theologian in the state-supported Christian organization.

He was influenced by Liberation Theology, but declared that, after 1949, China no longer needed any liberation. Following Teilhard de Chardin's evolutionary theology with its view of a Cosmic Christ, Ting taught that Christ is not just savior, but also creator, and that he cares for all people in the world, believers and non-believers alike. Finally, with the process theology of Alfred North Whitehead, Ting emphasized that God is love, and that this love overrode all other attributes of God. He is Cosmic Lover, and we participate in his love for the world, and his ongoing creation of it, as we work towards the *eschaton,* which is the ideal human community.

Ting was highly critical of "fundamentalist," Type A theology, which distinguishes between faith and unbelief, and therefore, in his eyes, fractured the harmony of society. Instead, he taught a "justification by love" which called everyone into the continuing salvation process as collaborators with God. Christ's Atonement meant little to him; instead, he focused on the Incarnation. He preferred to speak of people as "sinned against" rather than as "sinners." God is our fellow sufferer, and does not condemn us for our sins but sees the potential in everyone. Ting held to an "optimistic" view of human nature. Christians can cooperate with communists who, like them, seek to construct a better world.

Chow observes that while Ting sought to reconcile Christianity and communism, his theology ended up being "more divisive than helpful in the unity of the Chinese church," because his view of the human predicament is out of step with the Second Enlightenments re-discovery of the doctrine of original sin. At the same time, however, Ting's thought resonates with Chinese intellectuals who seek a revival of China's traditional teachings on the possibility of the unity of heaven and earth through a cooperative effort towards universal harmony.

Chinese theology and Eastern Orthodoxy

At this point, Chow pivots towards his point: Eastern Orthodoxy has something valuable to offer Chinese Christians who want to address their culture effectively.

Chapter 5: Theological Concerns

First, he reviews and expands on some what he has said about Chinese theology. He avers that the main question has always been theological anthropology, the nature of individual humans, and their relationship to human society. Starting from the fundamental assumption that "[n]o Chinese contextual theology can exist without reckoning with the [*sic*] Chinese traditional teachings," (115) he discusses "three major themes that have shown prominence in the two Chinese enlightenments and Byzantine theology: sin, synergy, and union." (116

Because of the traditionally optimistic view of human moral potential and the recent

awareness of the depth of human sin, Chow believes that a "realistic Chinese contextual theology . . . must bring together a strong understanding of both sin and the[*sic*] human potential." (120)

Likewise, Chinese have emphasized the cooperation between people and Heaven – synergy – more than ascribing moral causality solely to God. The author believes that Chinese Christians, reflecting their own immersion in Chinese culture, have also tended to shy away from Augustinian monergism and ascribe a vital role to human will and action. Even the recent interest in Calvinism seems to stem from "the need for a stronger ecclesiology and to engage in a public theology," rather than an acceptance of Calvinistic soteriology. (123)

Finally, this "synergistic activity is closely related to the Chinese religious ethos that searches for a unity between haven and humanity (Tian ren heyi)." (124) Here again, Chow believes that Chinese theologians of all types have propounded a kind of union between Heaven/God and earth through the synergistic collaboration of the divine and human.

Chapter 6, "***Theosis*** and China," seeks to tie all the previous material together, and focuses on the three topics of sin, synergy, and union by way of the Eastern Orthodox of *Theosis*. Orthodox theologians, he says, believe that sin is ancestral, not inherited; that we receive from our ancestors not guilt, but the penalty of death, which tempts us to sin. We have two wills, one of which, the gnomic will, "that seeks the passions of our mortal bodies against the natural will that leads to God." (134) This accords with Chinese thought that defines sin as selfishness, "rather than an inherent evil trait." (135). Likewise, Greek theology emphasis the seed of human potential, as do traditional Chinese thinkers. We can be "perfected through self-cultivation." (135)

That leads to a belief in synergy, by which God and humans cooperate in salvation, as we accept God's grace and press towards moral likeness to God. Chow believes that Eastern orthodoxy corrects flawed Western views of divine grace, which is seen as created and working monergistically "along hard determinist . . . lines." (138) In contrast, Orthodox theologians stress the freedom of humans to cooperate with God in his work of transforming them unto perfection."Grace is the presence of God within us that we must actively respond to within." (140)

Finally, Orthodox Christianity teaches aof God and mankind that can resonate to some degree with traditional concepts of *Tian ren heyi*. Man is, indeed, co-creator with God in the continuing renewal of the cosmos. The Incarnation united all humans in Christ, so that we may realize our inherent potential for moral perfection.

Chow also believes that Orthodoxy has potential for relating to the Second Enlightenment's concern for modernity and the transformation of society, though these elements are as yet undeveloped.

Conclusion

Despite decades of communist atheistic education, Chinese are now showing that they are essentially religious people. Any contextualized theology must speak to their traditional religious concepts, Chow says. Most Chinese theologians, including Nee, have, implicitly or explicitly worked out their thought in terms that make contact with these religious traditions.

Finding “type A” and Type B” theological attempts unsatisfactory for today’s China, he suggests that a new “Type C” theology, informed by Eastern Orthodoxy, may enable Christians to “find a ‘rootedness’ . . . in the dual identities of ‘Chinese’ and ‘Christian.’” (166) Perhaps it could be a mediating way between the “two extremes” of Type A and Type B theologies.

Evaluation

Strengths

By now it should be clear that Alexander Chow has given us a treatise of significant worth. It is a vigorous, even brilliant, attempt to construct a Sino-theology within the context of conversations with Christians and others from the Second Chinese Enlightenment, major Chinese Christian theologians, and Eastern Orthodoxy theology. Chow offers us careful exposition of these different points of view. He makes real efforts to be fair and balanced where possible. His suggestion that Eastern Orthodox theology may be a useful complement or supplement to, not a replacement of, Western theological views is irenic in tone.

There is much more to be said in favor of Chow’s volume.

On the other hand, his monograph suffers from several significant weaknesses. These include internal problems, significant omissions, and questions of fact. The second part of this review will discuss these and conclude with a theological critique.

(To be continued)



编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

8. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

9. 请勿一稿多投。

10. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

11. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2015 年第 2 期（总第 5 期）
2015 年 12 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number 5, 2015

网络版 Web Editon: http://JRCC.ChineseCS.cn



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

